El Progreso del Dogma

Dr. James Orr

Covenanter Collection

PREFACIO

Las conferencias de este volumen fueron pronunciadas en el otoño de 1897, en el Western Theological Seminary, Allegheny, Pennsylvania, U.S.A., como el cuarto curso de una serie de conferencias patrocinadas por el Elliot Lectureship Fund, Ahora son publicadas a petición del profesorado del College, prácticamente tal como fueron pronunciadas, sólo con cambios ligeros de forma, no de sustancia. No hay que decir que en esta obra no se intenta tratar la Historia de la Doctrina de modo exhaustivo. El propósito de las conferencias no va más allá de proveer bosquejos amplios, que puedan bastar para ilustrar los principios expuestos al comienzo, y servir como una introducción al tema. Las conferencias fueron bien recibidas, y el autor espera que puedan ser útiles a algunos que, sin ser eruditos o especialistas, sientan un interés inteligente en el curso y tendencias del pensamiento teológico durante los siglos. Se conseguirá su objeto si se implanta la convicción de que aquí hay también un «propósito creciente», a través de los siglos, y que la labor de miles y miles de mentes en la formación del dogma no ha sido, como muchos creen en nuestros días, totalmente fatua, y un forjar cadenas para el espíritu humano.

La literatura sobre el tema que se trata es enorme, y se han hecho valiosas ediciones a la misma, incluso después de ser pronunciadas las conferencias. El material de las conferencias es el resultado de la acumulación de años de pensamiento y estudio, y ni tan sólo se ha intentado reconocer en detalle las fuentes inmediatas, pues habría sido imposible, Este curso no era para especialistas, en todo caso, sino para principiantes, por lo que no había oportunidad para entrar en referencias minuciosas a la literatura. Por esta razón, las notas son escasas, y la mayor parte son de obras en inglés o traducidas al inglés. Las citas se dan de modo invariable en su traducción, por las razones indicadas. Hay más profusión de referencias a obras como la Historia del Dogma de Hamack, por la razón obvia de que uno de los objetivos de las conferencias es combatir ciertas posiciones de este brillante autor.

Al tratar material de un campo tan amplio que implica una masa inmensa de detalle histórico y literario, el autor no puede esperar que haya detectado todos los errores, por lo que los expertos notarán los que haya, Sólo desea que lo erróneo sean puntos de menos importancia. Se da perfecta cuenta de que su punto de vista general no está en armonía con las tendencias prevalecientes, y no se sorprenderá de encontrar opiniones discordantes para muchas de sus afirmaciones y conclusiones. Pero es precisamente a causa de estas diferencias de opinión que fueron redactadas las conferencias. No

les queda más recurso que apoyarse en su propio poder para producir convicción.

Si se desea un tratamiento más a fondo de los puntos teológicos, el autor puede referirse a su volumen en The Christian View of God and the World (5a edición, Andrew Elliot, Edinburgo); y si se quiere un bosquejo de la historia y literatura del período primitivo, a un libro de rudimentos que acaban de publicar Hodder and Stoughton, en The Early Church: Its History and Literature se puede seguir un acuerdo general entre esta obra y las conferencias presentes, pues siguen líneas de pensamiento similares.

He de agradecer al Rev. J. M, Wilson, B.D. Glasgow, la corrección de las pruebas, su amabilidad en las pruebas.

JAMES ORR
Glasgow, 1901.

CONTENIDO

Capítulo VI

La doctrina de la Persona de Cristo

Las controversias cristológicas:
Apolinaria, Nestoriana, Eutiquiana, Monofisita, Monotelita
(Siglos quinto v al séptimo vii)

Capítulo VII

La doctrina de la expiación

-Desde Anselmo y Abelardo a la Reforma
(siglos once al dieciséis XVI)

Capítulo VIII

La doctrina de la aplicación de la redención;
la justificación por la fe; la regeneración, etc.

- El Protestantismo y el Catolicismo Romano
(siglo dieciséis XVI)

Capítulo IX

La teología posterior a la Reforma;
Luteranismo y Calvinismo

- Nuevas influencias activas sobre la Teología y sus resultados en el Racionalismo
(Siglos diecisiete xvii y dieciocho xviii)

Capítulo X

Reformulación moderna de los problemas de la Teología
La doctrina de las postrimerías
(siglo diecinueve xix)

APÉNDICE

Los siguientes Párrafos, procedentes de una introducción escrita por el autor para una obra del Dr. B. B. Warfield de Princeton, N.J., sobre El derecho de la Teología Sistemática, van a ilustrar las afirmaciones del capítulo I

«La Teología Sistemática ha decaído tristemente. Se le puede aplicar, casi sin cambiar una palabra, lo que dice el filósofo Kant en el Prefacio de su famosa Crítica sobre la metafísica: “Hubo un tiempo que era la reina de todas las ciencias, y si tomamos la voluntad por el hecho, ciertamente merece, por lo que se refiere a la alta importancia de su materia objetiva, este título de honor. Ahora bien, está de moda en nuestros días tratarla con desprecio y escamecerla, y la matrona se lamenta, abandonada y sola, como Hécuba:

Modo maxima rerum,
Tot generis, natisque potens...
Nunc trahor exul, inops.

»Pero una cláusula subsiguiente, también del filósofo pensador, se puede aplicar a la teología: "Porque es vano en realidad", dice, "profesar indiferencia con respecto a estas investigaciones, cuyo objeto en modo alguno puede ser indiferente a la humanidad. Además, estos supuestos indiferentes, por mucho que traten de disfrazarse asumiendo un estilo popular y cambiando el lenguaje de las escuelas, indudablemente caen en declaraciones (teológicas) y proposiciones del tipo que ellos profesan mirar con tanto desprecio.

»Los motivos por los cuales se niega a la Teología Sistemática el derecho a la existencia son varios, pero en el fondo pueden reducirse todos a uno: se niega que exista un fundamento adecuado sobre el cual se pueda edificar la estructura. Sea que se considere que las facultades humanas son constitucionalmente incompetentes para un conocimiento de bastante exactitud y veracidad de Dios y sus caminos como se presupone en la teología; o que la naturaleza de la religión, que se supone yace entre el sentimiento o la emoción, se cree que excluye el elemento del conocimiento - al contrario, naturalmente, del ropaje poético en que las emociones religiosas se visten de modo transitorio-; o que falte en la razón o la revelación una fuente de confianza de la cual obtener el conocimiento deseado; o que los datos de la Escritura o los hechos religiosos sobre los que la teología hasta aquí se supone que descansa se han mostrado que son endebles y han sido barridos por la duda y el criticismo modernos, el resultado es el mismo: que la teología no tiene un fundamento digno de confianza sobre el cual edificar, y que, en consecuencia, no es legítimo pretender usar el nombre de ciencia. Porque se concederá que esta última y más elevada rama de la disciplina

teológica se propone nada menos que la exhibición sistemática de los fundamentos científicos del conocimiento cierto que poseemos de Dios y de su carácter y de sus modos de tratar al mundo y a los hombres; y si un conocimiento de este tipo no existe; si lo que los hombres poseen son, en el mejor de los casos, anhelos vagos, intuiciones, aspiraciones, barruntos, imaginaciones, hipótesis sobre Dios, asumiendo que este nombre sea, él mismo, algo más que un símbolo de un sentimiento oscuro del misterio a la raíz del universo; si estos estados emocionales y las concepciones a que dan lugar están siempre cambiando con las fantasías tornadizas y los variables estadios de la cultura, entonces es en vano intentar construir una ciencia de la teología a partir de tales materiales, como lo seda tejer tela con rayos de sol o erigir un templo con las formas y matices efímeros de las nubes. Podría construirse una "Ciencia de las Religiones- para investigar las leyes psicológicas implicadas en el fenómeno religioso y sus ilusiones, y la "Dogmática" podría seguir siendo un estudio y criticismo de los credos históricos de las Iglesias; pero una Ciencia de la Teología independiente, como un cuerpo de la verdad natural y revelada acerca de Dios y sus propósitos y tratos, para esto ya no habría lugar...

»Dejando a un lado las insignificancias, la cosa se reduce en último término a una cuestión del hecho, naturaleza y posibilidad de verificar la revelación cristiana (bíblica) histórica. Ha pasado el tiempo en que la mente de los hombres era cautivada por la idea de una "Religión Natural", que consistía en unos artículos simples sacados de la razón y capaces de prueba por la misma, aparte de la revelación sobrenatural -el sueño predilecto de los Deístas y los Ilustrados del siglo dieciocho-; y si bien la teoría especulativa" que haría a la teología independiente de la historia, al resolver sus doctrinas esenciales en ideas metafísicas, tiene todavía sus defensores, su cetro ha sido quebrado desde hace tiempo en el dominio de la teología realmente seria. Quedan como una fuente de conocimiento teológico las palabras y actos reveladores y redentores positivos de Dios que constituyen la materia objeto de la revelación histórica, y se puede sostener que éstas no se hallan en antagonismo con la sana razón que reflexione en la estructura del universo o considere las cuestiones más profundas del origen y el destino, sino que más bien se hallan en consonancia verdadera con la razón y le proporcionan una luz para guiarla en su camino. En consecuencia, el peligro principal en que se halla al presente la teología, surge del modo en que estos fundamentos históricos de la revelación son criticados y asaltados escépticamente -un proceso que ya ha llegado bastante lejos con respecto al Antiguo Testamento, y que ahora se empieza a aplicar para subvertir la fe en hechos tan vitales como la Resurrección de nuestro Señor, y el contexto milagroso de la vida de Cristo en general, en el Nuevo Testamento-. Es en esta parte del campo apologético, probablemente, que habrá que luchar una batalla nueva y decisiva a favor de la posibilidad de la teología; y es satisfactorio observar que un resultado del movimiento crítico en sí, ha sido producir la impresión en muchas mentes de que es imposible eliminar el factor sobrenatural en la explicación tanto de la historia de Israel como la de Cristo.»

Capítulo I

Idea del curso:

-Relación del dogma a su historia-
Paralelismo del desarrollo lógico e histórico.

Permítaseme, al presentar este curso, expresar mi placer por poder hablar a esta audiencia, como una voz del otro lado del Atlántico, sobre algunos de los temas más elevados que pueden ocupar el pensamiento humano. Se insiste cada vez más en la idea de la gran hermandad de las naciones, los vínculos de la cual nos regocijamos en ver que se estrechan cada día, y cuya influencia unificadora de modo supremo es la fe de los hombres en Jesucristo. Separados por la situación geográfica, con historias y vocaciones distintas, mantenidos aparte por intereses absorbentes, con frecuencia rivales, que son propios de la vida de los pueblos independientes, nos hallamos de nuevo unidos por esa fe que acariciamos en un mismo Señor viviente, al compartir la comunión mundial de su Iglesia, y por nuestras labores comunes dedicadas a los objetivos de su reino. Se dice en uno de los escritos más hermosos de la Iglesia primitiva -la Epístola a Diogneto- que «lo que el alma es en el cuerpo, los cristianos lo son en el mundo» (cap. VI). Esta alma palpita en Escocia; palpita en Norteamérica; y el corazón que alimenta sus pulsaciones es el mismo en los dos países: el Cristo que vive, y murió, y he aquí está vivo por los siglos de los siglos» (Apocalipsis 1:11). Si procuro ayudar a vuestra fe y conocimiento respecto a la gran herencia de la verdad que nos ha llegado del pasado, que ha adquirido su forma presente a lo largo de conflictos prolongados entre fuerzas opuestas, y está personificado como la expresión de nuestra fe en los credos históricos sobre los que reposan nuestras iglesias, tengo confianza que puedo contar con vuestra simpatía y vuestro deseo de obtener una idea tan clara como sea posible de este sector de los estudios cristianos.
Porque, expresándolo brevemente, éste es el tema sobre el cual tendré el honor de hablaros: en qué forma se ha formado el dogma en la historia, qué ley ha guiado su desarrollo, y qué valor permanente poseen sus productos. No me propongo discutir la historia del dogma en un espíritu estrictamente histórico, o como cuestión de mero interés para amantes de antigüedades. He de preguntar si hay alguna ley reconciliable en el progreso del dogma, y si la hay, qué ayuda nos proporciona para determinar nuestra actitud hacia un sistema teológico hoy, y para guiar nuestros pasos en el futuro. Esta es una pregunta que sin duda es práctica y urgente.

Pero, ¿hacemos bien hablando de un sistema de verdad dogmática? Hay sistemas, naturalmente, que son venerables, productos del desarrollo de siglos; pero, ¿son la verdad? Como sabéis muy bien, la Dogmática --un sistema teológico- en estos días no es muy bien recibida. Es como un barco entre arrecifes, atrapado por corrientes adversas, batido y sacudido por las olas por todas parles. ¿Va a sobrevivir a los embates? 0 bien ¿cederán los maderos de su quilla? ¿Se partirán sus mástiles? ¿No va a desmoronarse su estructura respetada por los siglos y quedará hecha una ruina melancólica? Esto es lo que muchos esperan y que otros temen; y vosotros, que sois los maestros del futuro, sin duda os dais cuenta de la gravedad de la crisis. Para cobrar aliento, demos una mirada tan imparcial como podamos a la situación, y observemos los sectores desde los cuales amenazan los peligros principales. Hay algunos, primero, que quisieron excluir totalmente el dogma del Cristianismo, insistiendo en que no tiene lugar legítimo en el mismo. El vínculo de la unión en la religión de Cristo, nos dicen, no se halla en conceptos intelectuales, sino en la participación en el espíritu de Cristo. El hacer depender el Cristianismo, en el grado que sea, de «doctrinas» o «dogmas» es falsificar la esencia del Evangelio de Cristo. Las disputas sobre doctrina --que dividen, desorientan y escinden la Iglesia-- no han contribuido al progreso del Cristianismo, sino que han sido una fuente copiosa de ira, falta de caridad, acerbidad y persecución. Según este modo de ver, el desarrollo del dogma que intentamos estudiar, en vez de llevar a resultados estables en la mejor captación de la verdad cristiana, es un monumento descomunal a la locura humana, una aberración monstruosa del espíritu del hombre, un duende o íncubo en el progreso intelectual y moral de la raza. Este tipo de objeción al dogma probablemente se considerará que se elimina a sí mismo por su exageración manifiesta. Son pocos los que reflexionan seriamente sobre el Cristianismo que no concedan que hay en él ciertos elementos de doctrina, por nebulosos que se consideren; o que no admitan que es inevitable que el espíritu humano busque alguna «forma» para concebir su fe, apropiado a su nivel de conocimiento y cultura. La cuestión de la «doctrina» o «dogma» se reduce, en gran parte a lo consideremos el contenido del Cristianismo.
Hay una segunda clase que no va tan lejos. Conceden que es radicales se pasan de la raya, pero todavía consideran que el curse dogma, si no exactamente una equivocación -siendo así que ha un curso de necesidad histórica-, es una desviación amplia de original del Cristianismo, hasta el punto que es un proceso «patológico» en vez de normal y sano. El dogma, tal como lo conocemos, dic resultado de un malentendido inicial del Cristianismo, que ha viciado su desarrollo; una amalgama de ideas cristianas primitivas con e pedidos prestados a las escuelas griegas; «una obra del espíritu» según la describe el profesor Harnack, «sobre el terreno del Evangelio» resultado general de la cual fue «la helenización del Cristianismo». En Este proceso el Evangelio contribuye su parte, sin duda; pero el espíritu obrando con sus propios instrumentos intelectuales, e importando a cada punto sus nociones filosóficas, es realmente el factor dominante, y el elemento cristiano -una gota, diríamos en un vaso de líquido extra halla tan manipulado, diluido, cambiado, que a menudo es reconciliable con dificultad.

La pretensión de los que defienden estas ideas, en consecuencia, es que, rompiendo con el pasado, empecemos «de novo», v hacia atrás, incluso a los apóstoles, y, empezando a partir de la in inmediata del Cristo histórico, emprendamos la construcción de «una nueva teología», que se hallará libre de presupuestos metafísicos. El ambiente está saturado del clamor que pide «una nueva teología»; sólo que la teología que exige la edad no parece cuajar todavía. Como dice de ella un representante norteamericano, «no es una teología, sino una tendencia» Los intentos --continentales y transatlánticos-- que se han hecho para darle forma muestran principalmente lo poco que están de acuerdo entre sí sus adherentes. No pocas de las nuevas teologías parecen estar dispuestas a combinarse con la filosofía y la ciencia, con tal que el santo y seña o lema sea bastante moderno; las mejores existentes en modo alguno están libres de críticas. La suposición fundamental de esta escuela, es decir, que la historia del dogma ha sido un desviarse persistente en los caminos del error, será considerada en el curso de las conferencias.

Finalmente -para aludir sólo a otra fase del ataque-, no sólo se impugna el edificio completado, sino la certeza de los mismos fundamentos del dogma; porque en las ideas de muchos, el criticismo ha sido traído en juego con un efecto tan mortífero en el contenido del Antiguo y del Nuevo Testamento -las viejas concepciones de la revelación y la inspiración han sufrido tal daño, y el progreso del conocimiento científico ha hecho tan difícil defender incluso la posibilidad de las ocurrencias sobrenaturales que la estructura del dogma edificada en una base tan insegura no puede tener, se piensa, ninguna aceptación racional --no ya seguir en el rango de las ciencias, y menos jactarse de ser la reina de las mismas--. Llegamos aquí a una línea divisoria real, lo admito; porque si realmente los fundamentos de la religión histórica son subvertidos; si Dios, en verdad, no ha entrado de palabra y de hecho en la historia, y dado al hombre un conocimiento seguro y de confianza respecto a sí mismo, su carácter y su propósito; si el Hijo no ha venido verdaderamente como Salvador del mundo, y si la promesa del Espíritu de guiamos a toda la verdad no se ha cumplido realmente, entonces, sin la menor duda, la legitimidad, y aun la posibilidad de dogma -sobre todo la legitimidad de un desarrollo del dogma tal como la historia nos lo presente-, cae por los suelos. Pero con esto falla también toda la fe cristiana.1 Al presente, apelo, sin embargo, no a los que no poseen esta fe, sino a los que la poseen; los que, conociendo algo de los resultados del criticismo en el pasado, retienen una confianza razonable de que de los movimientos críticos del presente no va a surgir finalmente nada que pueda afectar materialmente a nuestras concepciones de los grandes perfiles de la revelación histórica de Dios u obliterar las evidencias de un organismo de verdad en la Escritura que se impongan, casi sin buscarlas, a la mente observadora.

¿Debe, pues, la teología, cuyo hijo es el «dogma», a la vista de estas fuerzas hostiles, abandonar su trono y resignar a sus pretensiones p tener algunos resultados seguros y verificables que presentar a los h Esto es lo que se dice con frecuencia, pero yo estoy muy lejos d que sea correcto. Aunque espero que soy consciente de los límites del pensamiento en un tema así, creo, como siempre he creído, que hay para la teología doctrinal y necesidad de ella; que

hay una verdad de verdades, implicada en la revelación bíblica, a la cual la Iglesia deber de dar testimonio; que el Cristianismo no es algo totalmente y vago, sino que tiene un contenido que se puede averiguar y declarar, que le corresponde a la Iglesia el hallarlo, presentarlo, defenderlo y, con mayor perfección, procurar desplegarlo en la conexión de sus en relación con el conocimiento que adelanta; que su contenido de verdad no es algo que se pueda manipular y ser modelado según la fan hombre, sino algo con respecto a lo cual no creemos imposible conseguir acuerdo en una gran parte, si es que, en realidad, las protestantes no lo han conseguido ya. Creo también --y esto en más directa a nuestro tema presente-- que la historia del dogma, ser fatua, ilusoria, según muchos suponen, está regida por una v ley y lógica que subyacen en su progreso, hay un verdadero propósito y guía divinos en sus desarrollos, una comprensión más profunda y completa en sus relaciones múltiples que va siendo obrada por sus labores; y que su progreso no ha sido sin mucho conflicto, mucho error, mucha implicaciones con el pecado y la debilidad humanas, y aunque dista m haberse completado, este progreso ha sido en su mayor parte hacia y ha producido resultados que ningún progreso posterior puede s del mismo modo que ningún futuro desarrollo de la ciencia va a s digamos, los descubrimientos de la circulación de la sangre o de la ley la gravitación universal.
Persiste el hecho, sin embargo, de que el dogma, tal como lo t es un desarrollo en el tiempo, una obra del espíritu humano operando en material provisto por la fe en la revelación divina. ¿Le perjudica más bien, ¿no es un testimonio singular de la profundidad y la plenitud de la revelación divina el que tenga esta significación prolongada --un contenido que incluso el curso de los siglos no ha podido llegar a agotar? Me esforzaré, durante el resto de esta conferencia, en ilustrar un poco las relaciones del dogma con su historia, lo cual nos ayudará a contestar esta pregunta, y hará luz, en una forma preparatoria, sobre lo que quiero decir con una ley de progreso en el dogma, y mostrará que esto admite el ser aplicado en corroboración o corrección del sistema teológico.
I. Estoy convencido que las afirmaciones que he hecho en los párrafos anteriores respecto al dogma --especialmente la de la estabilidad de muchos de sus productos-- va a sonar a muchos como desatinada. Con todo, incluso en este párrafo, permítaseme observar que, como ya he indicado, no afirma nada que no vaya implicado en cualquier aseveración de que la teología sea una ciencia. Porque la ciencia parte universalmente de la hipótesis de que hay algo en el tema de que trata que pueda ser conocido, y que, si se emplean los métodos adecuados, se pueden esperar resultados seguros. Tendría que renunciar a su pretensión de ser una ciencia si su curso fuera un descubrimiento perpetuo de que todos los pasos previos han sido equivocados, que no hay nada en ella que pueda ser averiguado y sentado como cierto. El científico, por ejemplo, no trabaja bajo la hipótesis de que probablemente la ley de gravitación va a resultar una especulación infundada; que la química se demostrará que es tan ilusoria como la alquimia, o que la astronomía resultará igual a la astrología. Se dirá, naturalmente, que, aunque esto es verdad de las ciencias experimentales, la teología se halla en una

situación distinta. En muchas maneras sí, pero su carácter científico a pesar de ello depende, tanto como el otro caso, de la posibilidad de lograr resultados concretos y dignos de confianza, a partir de los cuales puede seguir progresándose. La ciencia física reconoce también la ley del progreso. Prosigue por medio de pequeños incrementos de conocimiento; puede haber, y en realidad hay constantemente, equivocaciones, teorizaciones precipitadas, tentaciones a desviarse siguiendo pistas falsas, a exagerar las conclusiones; pero estos errores son corregidos por la experiencia, y la suposición que hay en todo ello es que un progreso sólido, la edificación de una estructura estable, es posible y se está consiguiendo mediante la lenta adición de verdad tras verdad. Lo que afirmo es que éste ha de ser el caso también de la teología, si ha de dar validez a su pretensión de ciencia. Si tengo razón al pensar que la cosa es así, y que la historia dogma se nos presenta con un avance análogo, es sin duda una ve es conveniente proclamar en los días que corremos, en que todo lo t es echado en el crisol, y las doctrinas, desgajadas de su contexto en la historia y en el sistema de la fe, son tratadas con frecuencia del modo más arbitrario, en plan de aficionado; o es posible que se les cambie todo su carácter por la influencia de alguna teoría semicientífica o simifilosófica, al mismo tiempo, quizá, que se protesta contra la importación de metafísica en el Cristianismo.

Pero, primero, ¿qué es precisamente el dogma? He usado el término hasta aquí sin definirlo, pero es deseable, antes de seguir adelante, llegar definición más precisa. En el uso corriente la palabra es empleada evidentemente en un sentido amplio y otro estrecho. Cuando el profesor Harnack, por ejemplo, rebatiendo la posición de Auguste Sabatier, dice que «el Cristianismo sin dogma, sin una expresión clara de su contenido, es inconcebible» que el Cristianismo «no sólo despierta el sentimiento, sino que un contenido definido que determina, o debiera determinar, el sentimiento» es evidente que no usa la palabra «dogma» en el sentido más estricto usual en que él mismo lo hace, sino que lo emplea prácticamente como sinónimo de «doctrina». En general, «dogma» se usa, a distinción de este para las formulaciones de la doctrina cristiana que han sido reconocidas autorizadamente en amplios sectores de la Iglesia, y se hallan personificadas en los credos históricos. Hay, en realidad, tres términos: «doctrina» «dogma» y «teología», que están estrechamente relacionados, pero entre los cuales habría que marcar diferencias; tanto más, por el hecho de que se han conectado prejuicios con el «dogma» que no se asocian en el mismo grado con los otros dos. La «doctrina», como dice Harnack muy bien en el pasaje anterior, es esencial en el Cristianismo; es la expresión directa, cándida, por la fe cristiana del conocimiento que posee, o de las convicciones que sostiene, con respecto a Dios y las cosas divinas. Proporciona su base y material a la «teología», la cual, a su vez, es doctrina --doctrina en forma elaborada--. La «teología» puede ser descrita como el ejercicio reflexivo de la mente sobre las doctrinas de la fe. Intenta dar una cuenta precisa y correcta de la doctrina cristiana, dándole forma y base científica, reduciéndola a un sistema a la luz de un principio central; explorar los problemas que sugiere, y exhibir, en cuanto posible, su racionalidad y relaciones con otros departamentos de la verdad. La teología,

como la doctrina, por tanto, antecede y tiene un alcance más amplio que el «dogma», el cual, como se ha indicado, se entiende propiamente como las formulaciones de la doctrina cristiana que han sido sancionadas eclesiásticamente, y se hallan personificadas en los credos. Consideradas así, las labores de la teología se ve que son la presuposición del dogma; este último, a su vez, pasa a ser la base de nuevos esfuerzos teológicos. Pero hay mucho teologizar que nunca alcanza el rango de dogma acreditado. De modo injustificado, según me parece a mí, el profesor Harnack restringe lo que él llama la «génesis» del dogma a los tres primeros siglos, y lo considera de modo peculiar la obra del espíritu griego. La teología de Agustín, por ejemplo, es tan trascendental realmente como la de los Padres de Nicea, y en modo alguno puede caracterizarse como griega, sino que es más bien lo opuesto. Es igualmente inadmisible su intento de restringir el dogma a la Iglesia Católica. El Protestantismo ha tenido también una participación invaluable en esta obra. Incluso las labores de la teología a partir de la época de la Reforma --especialmente los ricos y fructíferos desarrollos del siglo pasado-- no pueden ser excluidas de esta evaluación; porque si no ha emanado ningún credo de estas labores, con todo, han alterado, profundizado y ampliado la interpretación de los credos antiguos, y han preparado efectivamente el camino para la «reconstrucción» del dogma a la luz de las necesidades modernas que llegarán a su debido tiempo.

Una ventaja principal que puede esperarse que proporcione el estudio de las relaciones del dogma a su historia es la prueba o test de que la historia del dogma nos capacita a aplicar el mismo dogma. De lo que siente principalmente necesidad nuestra época, me atrevo a decir, en medio de las confusiones que la asedian, es, de alguna manera, de llevar las doctrinas teológicas a una verificación más elevada que el juicio individual. Hay muchas teorías circulando; nuevas especulaciones, nuevas construcciones de doctrina; cada uno reclamando el derecho de poner a un lado el pasado y reemplazarlo con su fantasía recién acuñada. ¿Hay alguna manera d llevar estas opiniones conflictivas a una decisión objetiva, o en teología ocurrir algo distinto de lo característico de las demás ciencias, a “sabe homines, tot sententiae” Han pasado los días en que podemos apelar, con la Iglesia primitiva, a una tradición apostólica reciente; rehusamos in nos, como se hacía en la Edad Media, a las decisiones de los concilios y los canonistas; repudiamos la suposición romanista de una cabeza infalible de la Iglesia; declinamos, al revés de los racionalistas, el someterlo la regla de la razón natural. Con todo, en la evolución del dogma es imperativa la necesidad de algún criterio por el cual se puedan discriminar los desarrollos sanos y saludables, de los que no lo son. ¿Existe un criterio así?

Naturalmente, la mente se dirige aquí inmediatamente a la Escritura, que siempre ha de ser la prueba definitiva. Hay por lo menos un uso al que se puede aplicar siempre la Escritura --negativo, y, con todo, de inmensa importancia para clarificar gran parte de lo que no pertenece al sistema de verdades que la Iglesia se ve llamada a defender--. Puede haber di sobre la autoridad de las Escrituras; pero no debería haberlas sobre esto: que todo lo que no se halla en las Escrituras, o que no puede deducirse legítimamente de

ellas, no es parte de la verdad de la revelación, de la cual la Iglesia es puesta como «columna y baluarte» (1ª Timoteo 3:15). Esto considero, es la distinción entre el Protestantismo y el Catolicismo romano, y nos autoriza a rechazar directamente una gran masa de lo que pasa como dogma católico, y corta, no menos, las raíces de muchas de las teorías del protestantismo moderno. En el lado positivo, igualmente, la Sagrada Escritura es la fuente última de nuestro conocimiento de los hechos y de la revelación divina. Pero, aparte de las dificultades a que hemos referido antes, queda el hecho de que todos los sistemas apelan igualmente a la Escritura, y que parece haber la necesidad de un tribunal que decida sobre esta apelación. Es fácil hablar de apelación a las Escrituras, pero hay que recordar que esta misma aplicación de las Escrituras no puede divorciarse de esta comprensión profunda en su plan y propósito --en la unidad orgánica y la armonía fundamental de su contenido doctrinal--, que es el resultado, en parte, de nuestro método mejorado de usarlas, pero, en también, de esta misma historia del dogma que nos proponemos poner a prueba por medio de ella. Dependemos del pasado más de lo que pensamos incluso en nuestra interpretación de las Escrituras; y sería tan fútil que alguien intentara sacar su sistema de doctrina de primera mano de la Escritura, como lo sería el que un hombre de ciencia sacara su conocimiento científico directamente de la naturaleza, sin la ayuda de libros de texto o las minuciosas investigaciones de miles y miles de estudiosos en el mismo campo o departamento.

Hay criterios secundarios de lo sano de un sistema doctrinal que no tengo intención de despreciar en modo alguno, es más, son de hecho de un gran valor. Hay, por ejemplo, una coherencia interna y correlación de partes en el sistema en sí -su unidad orgánica- que es un freno contra el que un miembro del sistema sea manipulado o separado del resto. Hay, además, la correlación de las doctrinas del sistema con la experiencia vital cristiana, por la cual quiero decir no simplemente la experiencia casual del individuo, sino la experiencia de la Iglesia como conjunto --de sus almas más grandes como de las más humildes: sus Agustinos y Anselmos, sus Bernardos y Luteros, así como los santos más oscuros, y de entre éstos, sus estados de ánimo más elevados así como los más deprimidos-. Sólo puede ser verdad lo que es apto para sostener esta experiencia, para bucear sus profundidades y para proporcionar la provisión plena de sus necesidades. Una especie de juicios de valores, éstos, a los cuales nadie objetará. Hay, además, la apelación a los efectos prácticos, la verificación por los resultados. Una forma simple en que se puede aplicar esta prueba --aparte de sus frutos morales--- es el hecho de que sea operable. Hay denegaciones, según todos sabemos, a casi todas las grandes doctrinas de los credos evangélicos --de la divinidad del Salvador, de su obra expiatoria, de la regeneración por el Espíritu, de la justificación por la fe--, pero es singular que los responsables de estas denegaciones raramente intentan establecer una Iglesia sobre ellas. Cuando lo hacen, no prosperan. Las mismas iglesias en que los impugnadores de las doctrinas promulgan sus denegaciones reposan en la profesión pública de las doctrinas que ellos mismos tratan de subvertir, y perderían su vitalidad y poder si se les cortara de la fe en ellas.

Estas pruebas son todas ellas valiosas, y no digo que sean insuficientes. Con todo, se puede pensar que, en el estado divergente de opinión que nos rodea, no eliminan, después de todo, de modo suficiente, el elemento subjetivo: que hay necesidad todavía de un criterio más objetivo, un criterio que nos eleve por encima de las incertidumbres y la fiabilidad del juicio individual, y nos coloque los pies en un terreno más estable. ¿Existe un criterio así? No existe, naturalmente, en el sentido absoluto, pero el enfoque más cercano al mismo es probablemente el método que me propongo seguir en las conferencias presentes: el de una apelación al veredicto prácticamente infalible de la historia, que es imparcial y riguroso, casi podría decirse, si se le concede suficiente tiempo. Aquí hay un tribunal ante el cual la ecuación personal del juicio individual es cancelada; los elementos accidentales en el pensamiento de una época se desprenden, y sólo es retenida la contribución permanente a la verdad. Estamos familiarizados con el dicho de Schiller que la historia del mundo es el juicio del mundo. Es verdad, por lo menos, que la historia del dogma es el juicio del dogma. De un cosa estoy persuadido de modo absoluto, y es que, por imperfecciones inherentes que haya en nuestros credos existentes, no hay fase de ninguna doctrina la Iglesia haya rechazado con plena deliberación --y que, en cada ocasión de su reaparición, ha persistido en rechazar-- que pueda levantar la cabeza ahora con esperanzas de que será aceptada de modo permanente. Y este principio solo, como veremos, nos lleva muy lejos. La historia del dogma critica al dogma; corrige equivocaciones, elimina elementos temporales, suplementa defectos; incorpora las ganancias del pasado, al mismo tiempo que abre horizontes más amplios para el futuro. Pero su reloj nunca vuelve atrás. Nunca vuelve sobre sí mismo para recoger como parte de su credo lo que ha rechazado de modo formal y con plena conciencia en algún estadio previo.

A veces pienso que, en nuestra rebeldía o repudia al «dogma» tradicional, se da poco peso al hecho de que el sistema de doctrina personifica nuestros credos es el producto de siglos de desarrollo y pruebas prolongadas en los fuegos de la controversia. Espero que antes de haber terminado este curso de conferencias será aparente que no estoy en oposición al progreso real en la teología. Me sitúo aquí, en realidad, en la más moderna de las doctrinas, la doctrina de la evolución, que algunos suponen fatal a la permanencia del dogma. Ha habido evolución de la doctrina en el pasado, y la habrá en el futuro. Pero evolución significa que ha habido algo formándose; y por tanto, si la evolución no ha sido totalmente fatua, que haber, como hicimos notar sobre la ciencia, resultados de este p a la vista. De lo que me quejo es que muchos de los apóstoles de la «teología», esto es, en su afán por lo nuevo, no hacen caso realmente d artículo primario de su propio credo. Porque, después de todo, no empezamos de novo en nuestra búsqueda de un sistema teológico, como hacemos en la ciencia, en su estudio de la naturaleza, empezando en el mundo deshabitado. Aquello con que nos enfrentamos cuando consideramos la cuestión es que en todas las grandes Iglesias protestantes hay un sistema de doctrina que rige, un sistema que se supone está basado en la Escritura, y personificado, en sus puntos esenciales, en los credos reconocidos de la Reforma. No pretendo, naturalmente, que, debido a

que una doctrina se halle en uno o en todos estos credos, tenga que ser verdadera por necesidad; pero lo que digo es que cuando estamos en busca de un criterio para decidir lo que pertenece y lo que no pertenece al contenido doctrinal genuino del Cristianismo, este cuerpo de doctrina admitido prácticamente en los credos de las grandes iglesias es un hecho que no puede ser pasado por alto --es, en realidad, un hecho de peso por el que empezar--, un hecho que da a este cuerpo de doctrina un derecho sólido prima facie para que lo tengamos en consideración. El hecho de que estos credos sean, los productos de un desarrollo histórico, como se nos recuerda a menudo en detrimento de los mismos, es precisamente el hecho que les da su valor peculiar como testigos, a mi modo de ver. No son la creación de mentes individuales. Tienen siglos de desarrollo, de conflicto, de testimonio ofrecido, tras ellos. Su éxito en la historia es la contrapartida del fallo de puntos de vista opuestos para recomendarles el que hayan sostenido su terreno en la batalla. Representan la «supervivencia de los más aptos» en la doctrina bajo la presión más severa posible. Ni una de estas doctrinas ha dejado de ser combatida encarnizadamente, de modo que si no hubiera sido fundada en la palabra de Dios y se hubiera visto que era verdadera a la experiencia cristiana, ya habría dado el último suspiro haría muchos años. Con todo, los hombres se desentienden de ella y la echan a un lado como si el mero hecho de que es vieja --ha sobrevivido a todo este combate-- fuera suficiente para condenarla sin más. No se explica por qué, en todas las demás esferas, el producto que sobrevive en un proceso evolutivo se considera el más apto, y sólo el dogma ha de ser una excepción.

Hay una respuesta que va a darse a esta línea de argumentación y es que, considerando que el proceso revolucionario no es completo todavía, no podemos decir lo que nos traerá el futuro qué cambios, qué transformaciones--; es más, al adherimos a lo viejo y anticuado, detenemos el progreso futuro, y negamos el hecho mismo de la evolución. Tras esta objeción me parece a mi que hay una doble falacia. Primero, hay una falacia en la hipótesis inicial de que un proceso evolutivo haya de tener un flujo y cambio ilimitado, y no rinda productos estables en su curso -una hipótesis contraria a todo principio de la ciencia-; y segundo, se pasa por alto el hecho de que una evolución verdadera es orgánica, es decir, es una continuación de los desarrollos del pasado, no una reversión de los mismos. La evolución genuina ilustra una ley de continuidad. No es un romper violento con las formas precedentes, sino que prueba su legitimidad por su capacidad de adaptarse a un desarrollo que quizá ya se ha realizado en gran medida. De la misma manera, la prueba del sano desarrollo teológico no es su independencia de lo que ha tenido lugar antes, sino el grado de su respeto por el mismo, la profundidad de su comprensión del mismo, y su capacidad de unirse con él y de hacerlo avanzar a un estadio más allá hacia su cumplimiento y perfección.

II. Sin embargo, aunque hablo en estas conferencias de la historia de la doctrina como una prueba de un sistema teológico y de una ley o de esta historia, deseo decir ahora que tengo a la vista algo mucho más específico que estos principios generales implicados en todo desarrollo. El Dr. J. H.

Newman, por ejemplo, en su famoso ensayo sobre el Development of Christian Doctrine, estableció lo que hemos de reconocer son principios generales sanos --los más sanos-- por mucho que discrepemos de la aplicación de los mismos. El primer punto de un desarrollo genuino nos dice, es la Preservación del tipo; el segundo es la Continuidad del principio, el tercero, el Poder de asimilación; el cuarto, la Continuidad lógica; quinto, la Anticipación del futuro; el sexto, la Acción conservadora pasado; el séptimo, el Vigor persistente (cap. V). Los principios son excelentes, con su ayuda creo que podemos refutar con éxito gran parte de las opiniones del mismo Dr. Newman. Con todo, precisamente debido generalidad, es cierto que, si no tuviéramos nada más, nos quedaríamos al fin de nuestra búsqueda muy cerca de donde estábamos antes de empezar. La idea que deseo ilustrar en estas conferencias es distinta. No es recóndita en su naturaleza; con todo, en cuanto he observado, no ha sido muy en las discusiones sobre la historia del dogma. No son principios generales de la evolución los que estamos buscando, sino la ley inmanente historia real; y cuando captemos la naturaleza de esta ley, según creo, no sólo nos impedirá para siempre considerar el desarrollo del dogma un laberinto de irracionalidad, sino que veremos que nos proporciona una corroboración del mismo, y hasta cierto punto una razón explicativa de nuestros credos evangélicos protestantes; nos dará una clave para su comprensión correcta, y, lo que no es menos importante, una ayuda para su perfeccionamiento ulterior.

¿Habéis pensado alguna vez, pues --algo que no hallaréis en los 1ibros corrientes, pero estoy seguro que ha atraído vuestra atención sin que hayáis percibido que en ello hay más de lo que se ve a primera vista--, que hay un paralelo singular entre el curso histórico del dogma, por un lado, y el orden científico de los libros de texto sobre la teología sistemática por La historia del dogma, como se descubre pronto, es simplemente el sistema de teología total esparcido a lo largo de los siglos --teología desmenuzada--, y esto no sólo por lo que se refiere al contenido general, sino incluso respecto a la sucesión concreta de sus partes. El orden temporal y el lógico se corresponden. La distribución del sistema en los libros de texto es la misma distribución del sistema en su desarrollo en la historia. Pongamos, por ejemplo, cualquier libro de texto teológico acreditado y observemos el orden de su tratamiento. Lo que hallamos en general es lo siguiente. Sus secciones iniciales las ocupan probablemente las materias de los Prolegómena Teológicos --con la apologética, la idea general de la religión, la revelación, la relación de la fe y la razón, la Sagrada Escritura, y otras así--. Luego siguen las grandes divisiones del sistema teológico: la Teología propia, o sea la doctrina de Dios; la Antropología, o la doctrina del hombre, incluyendo el pecado (algunas veces una división aparte); la Cristología, o doctrina de la persona de Cristo; la Soteriología (objetiva) o sea la doctrina de la obra de Cristo, especialmente la expiación; la Soteriología subjetiva, o la doctrina de la aplicación de la redención (justificación, regeneración, etc.); finalmente, la Escatología, o doctrina de las postrimerías. Si ahora nos situamos al término de la edad apostólica y damos una mirada hacia el curso de los siglos que se suceden, hallamos, tomando como una guía fácil las grandes controversias

históricas de la Iglesia, que lo que vemos es simplemente la proyección de este sistema lógico en una vasta pantalla temporal. Una mirada a los temas de mis conferencias, con los detalles que seguirán inmediatamente, debería convencer a cualquiera de este punto. Entretanto, suponiendo de momento que las cosas son como digo, quisiera pediros que reflexionéis sobre lo que implica esta notable coincidencia. Creo que nos muestra una cosa indiscutiblemente: que no se trata de una ordenación arbitraria en uno ni otro --que hay una ley y una razón subyacente--; y otra cosa que se nos hace evidente es que la ley de estos dos desarrollos --el lógico y el histórico-- es la misma. Me hago cargo de que puede que alguien vea con suspicacia todo intento de forzar la historia en categorías sistemáticas. Hegel lo intentó con la historia en general, y Baur aplicó el mismo método, con gran ingenio, a este mismo campo de la historia y doctrina de la Iglesia. Sin embargo, no es en este sentido metafísico que os pido que consideréis la presencia de una ley en la historia. Los hechos que señalo no necesitan manipulación por mi parte para que se ajusten a las exigencias de una teoría particular. Yacen en la misma superficie, y exigen una explicación de quien los observe con atención. Probemos, en primer lugar, de entender la ley que se deja ver en la ordenación lógica, luego consideremos lo cercano del paralelo histórico.

En el bosquejo que hemos dado de la ordenación del sistema teológico, el orden seguido no sólo es el corriente, sino que se puede ver que hay una razón para este orden, un principio lógico que lo determina. El método, diciéndolo brevemente, es tomar simplemente las doctrinas en el orden de su dependencia lógica; en la que una forma el presupuesto de la otra. La doctrina de la redención, por ejemplo, presupone la de la persona del Redentor, y, antes de ésta, la doctrina del pecado, la doctrina del pecado, a su vez, nos lleva a la doctrina general del hombre, y también al carácter, ley y administración moral de Dios; la doctrina de Dios, por otra parte, se halla en la base de todo: la doctrina del hombre, del pecado, de Cristo, de la salvación, del propósito del mundo, del destino humano. Es posible alterar o invertir este orden, indudablemente; empezar, por ejemplo, como hace el Dr. Chalmers, con el pecado como la enfermedad a la que se provee remedio, o como hacen algunos teólogos recientes, empezar con el Reino de Dios como el objetivo del propósito divino. Es verdad también que es sólo a la luz de las últimas doctrinas que se pueden descubrir plenamente la riqueza y alcance de las primeras. Con todo, en el orden lógico de dependencia, la ordenación es la que hemos indicado. Tal como en la naturaleza se vería que es imposible explicar la química adecuadamente sin el conocimiento precedente de la física, o la biología sin algún conocimiento de química y de física, del mismo modo en teología la doctrina derivativa no puede exponerse de modo exhaustivo hasta que las que la presuponen han sido explicadas, por lo menos hasta cierto punto. Este es, realmente, el principio adoptado en la clasificación de las ciencias naturales -lo más simple precede a lo más complejo-, y el intento de proceder de otro modo en teología, el considerar, por ejemplo, la doctrina del pecado, o de la expiación, sin una investigación previa de las doctrinas escriturales de Dios, del hombre y de las relaciones entre los dos, sólo puede terminar en la superficialidad y el error.

Tal es, pues, el sistema lógico, el principio sobre el cual está construido. Mirando luego el desarrollo de la doctrina, tal como se halla ante nosotros en la amplia página de la historia, ¿qué es lo que encontramos? Como dijimos antes, simplemente este sistema lógico proyectado en una vasta pantalla temporal. El curso entero de conferencias será una extensa ilustración de esta tesis, de modo que sólo se necesita aquí dar una indicación general. Usando, pues, las controversias que impulsaron a la Iglesia a la formación de su credo como una pauta, nótese, en una ojeada rápida, la exactitud del paralelo. El siglo segundo en la historia de la Iglesia, ¿en qué consistió? Fue la época de la Apologética y de la reivindicación de las ideas fundamentales de toda religión --de la cristiana en especial-- en conflicto con el Paganismo y con los gnósticos. Esta fue la doble batalla de la Iglesia en aquella edad. Por una parte, tenía que reivindicar en sus apologías su derecho a existir y a ser tolerada en el Imperio; y por otra, tenía que defender sus concepciones esenciales contra las especulaciones desbordadas y las tendencias desintegrantes de una filosofía religiosa fantástica. No fueron las doctrinas de la fe cristiana todavía las que estaban en discusión -aunque éstas se vieron arrastradas parcialmente a la misma---, sino más bien las verdades más amplias que subyacen a toda religión: la unidad, espiritualidad y el gobierno moral de Dios, la libertad y responsabilidad del hombre, la certeza del juicio, la necesidad de arrepentimiento, la idea de la revelación, el canon de la Escritura, la reivindicación de los hechos primarios del Evangelio contra los que alegorizaban estos hechos en sucesos del mundo de los espíritus, etc. El profesor Harnack y su escuela reprochan a los apologistas del siglo segundo el que convirtieran el Cristianismo en una teología natural. Sin duda, hay mucha verdad en la acusación de que lo que llamamos teología natural ocupó mucho espacio en los tratados dirigidos a los paganos, lo cual fue así por la necesidad del caso. Pero lo que he de indicar ahora es la forma en que todo esto se halla todavía en la antesala de la teología; tal como, en el mismo lugar en el esquema lógico, o disciplina preparatoria a la misma, encontramos la teología natural, la apologética, la canónica, las ideas de religión y revelación, y la historicidad de los hechos cristianos. Las cuestiones más fundamentales, en resumen, son las que son puestas en tela de juicio primero en el juicio de la Iglesia.
Si pasamos al próximo estadio del desarrollo, ¿qué es lo que encontramos? Precisamente lo que viene después en el sistema teológico --la Teología en sí--: la doctrina cristiana de Dios, y especialmente la doctrina de la Trinidad. Este período queda cubierto por las controversias monarquiana, adriana y macedoniana de los siglos tercero y cuarto, en las cuales la Iglesia se vio obligada a impugnar estas formas variadas de error; primero, en oposición a las tergiversaciones unitaria, patripasiana, y sabeliana, reivindicando la doctrina general de la Trinidad personal; segundo, contra las negaciones del Arrianismo, defendiendo la divinidad verdadera y esencial del Hijo; y tercero, contra el Macedonianismo, afirmando la verdadera divinidad y personalidad del Espíritu Santo. Estas controversias clásicas, como puede observarse, siguen el orden lógico de Padre, Hijo y Espíritu, y representan posiciones conquistadas al enemigo, fortalezas fronterizas capturadas, líneas

establecidas, de las cuales la Iglesia cristiana no ha sido desalojada nunca, y probablemente nunca lo será. Sus resultados han entrado en todos los grandes credos, y forman, por lo que podemos creer, una posesión inalienable de la teología.
¿Qué viene luego? Así como en el sistema lógico la Teología va seguida por la Antropología, igualmente en la historia del dogma las controversias que hemos mencionado son seguidas, a comienzos del siglo quinto, por las controversias agustiniana y pelagiana, en las cuales, correspondiendo al cambio de actividad teológica del Oriente al Occidente, el centro de interés se desplaza de Dios al hombre, de las discusiones trascendentes sobre la Trinidad a las cuestiones intensamente reales y prácticas del pecado y la gracia, que el Oriente, con su sentido más fuerte de libertad, se sentía tentado a pasar por alto demasiado superficialmente. En la Iglesia latina, por otra parte, desde los días de Tertuliano --pasando por Cipriano, Hilario y Ambrosio-- había ido preparándose el camino para el estudio serio de estas cuestiones. Pero fue la mente poderosa de Agustín, iniciado en sus profundidades por una experiencia costosa, y llevada a una formulación más precisa de las cuestiones a través del conflicto con el Pelagianismo, quien las llevó por primera vez a la maduración. A pesar de sus innegables limitaciones, no se ha levantado en la Iglesia cristiana una figura mayor que la de Agustín, un hombre educado de modo peculiar y providencialmente apto para la obra que tenía que hacer, como el mismo apóstol Pablo. El también ganó para la Iglesia posiciones de las que las doctrinas protestantes de la gracia son el desarrollo consecuente; en tanto que el Catolicismo, después de reconocer su supremacía prácticamente durante toda la Edad Media, se ha vuelto a hundir en una especie de semipelagianismo.
El Agustinianismo, sin embargo, en conflicto con el Pelagianismo, no es el único gran desarrollo de la época posterior a Nicea. Como en el sistema teológico la Cristología sigue a la Antropología, y forma la transición de la última a la Soteriología, lo mismo vemos aquí. A partir de la muerte de Agustín vemos a la Iglesia que entra en aquella larga y confusa serie de controversias conocidas como cristológicas --nestoriana, eutiquiana, monofisita, monotelita-- que la tuvieron en continua efervescencia, y la dividieron en apasionamientos muy poco cristianos durante los siglos quinto y sexto, hasta casi el fin del siglo séptimo. Esta es quizá la serie de disputas más insidiosas, excepto quizá algunas en la Iglesia Luterana, y es triste reflexionar que es precisamente la persona del Salvador la que dio ocasión a las mismas (ibid.). Sin embargo, incluso aquí, como nos convencerá una inspección imparcial, había lógica en el proceso; los hombres más entendidos conocían la importancia de las cuestiones por las que pugnaban, y las decisiones de Calcedonia han sido aceptadas por la mayoría de las iglesias, si no como una formulación final --porque ¿qué fórmula puede ser considerada como final en un tema así?--, por lo menos delimitando los límites dentro de los cuales se ha de mover la verdadera doctrina de la persona del Señor.
Esto concluye el desarrollo de la doctrina en la Iglesia antigua. Entretanto, creciendo junto a ella, y amenazando con detener todo nuevo progreso en una dirección sana, había un vasto sistema sacerdotal, con conceptos teológicos

propios, cuya influencia nefasta siguió intacta hasta la gran revuelta de la Reforma. Con todo, el progreso de la doctrina no quedó detenido durante este intervalo. La Teología, la Antropología, la Cristología habían tenido su apogeo, cada una, en el orden del sistema teológico, que la historia todavía sigue cuidadosamente: ahora le tocaba el turno a la Soteriología. Hasta aquí, la doctrina de la expiación, aunque siempre manteniéndose firme y central en la fe de la Iglesia, como se verá, nunca había sido investigada teológicamente como las otras doctrinas lo habían sido, y se habían mantenido muchas concepciones crudas y provisionales junto con las aprensiones más profundas. Ahora, con Anselmo, en su "Cur Deus Homo", el problema entró definitivamente en la mente de la Iglesia para su examen y solución, y las cuestiones cristológicas fueron puestas formalmente en relación con la Soteriología. La teología de Anselmo, aunque personificaba elementos de profunda verdad, tenía los defectos inevitables de los primeros grandes intentos, y se requirió la explícita antítesis de Abelardo, que representa el principio de la teoría moral contra las de la satisfacción en la expiación, para traer claridad a la naturaleza de las cuestiones implicadas. El problema, sin embargo, quedó ahora definitivamente enfocado. Bernardo y Tomás de Aquino trabajaron en él no sin resultado; hasta que, en la Reforma, cuando la muerte de Cristo fue captada en su pleno significado en relación con la ley divina, como la base de la justificación del pecador, se puede decir que la doctrina alcanzó en lo esencial la forma en que ha entrado en los grandes credos protestantes.

La Soteriología, pues, ocupa el lugar que deberíamos esperar en la teoría del paralelismo del desarrollo lógico e histórico; pero, si nuestra hipótesis es válida hasta ahora, no es refutada por el próximo paso, tomado por los reformadores en el desarrollo de la doctrina de la Aplicación de la Redención. Esta, como vimos, es la próxima gran división en el sistema teológico --Soteriología subjetiva, como algunos la llaman-- que incluye las doctrinas de la justificación, la regeneración, la santificación y la nueva vida. El paralelo aquí es tan evidente que no tengo por qué poner énfasis en esto. Los reformadores, como a veces se indica, como reproche, no del todo justificado, adoptaron prácticamente los resultados intactos de los desarrollos previos en la doctrina: la Teología, la Antropología, la Cristología, y la doctrina de la expiación en la Iglesia más antigua; pero concentraron toda su energía en lo que se refiere a la redención en la relación de Dios con el pecador individual: en la Justificación, en la Regeneración, en la Santificación y en las buenas obras. Estas, como se sabe bien, fueron las grandes cuestiones vitales del período de la Reforma --su contribución especial a la historia de la doctrina--. Y sus resultados también permanecen.

¿Qué diré ahora de la rama restante del sistema teológico, la Escatología? Había, indudablemente, una Escatología en la Iglesia primitiva, pero no era concebida teológicamente; y una Escatología mística existía en la Iglesia medieval --una Escatología del Cielo, del Infierno y del Purgatorio--, a la cual me referiré más adelante. Pero la Reforma se desembarazó de todo esto, y, con sus estados contrastados abruptamente de bienaventuranza y miseria, apenas se puede decir que puso nada en su lugar, o incluso que hizo frente,

verdaderamente, a las dificultades del problema según se impone a la mente moderna, con su perspectiva más amplia en los caminos de Dios y la providencia. Es probable que no me equivoque al pensar que, además de la necesaria revisión del sistema teológico como conjunto, que no podía ser propiamente emprendida hasta que el desarrollo histórico que he bosquejado hubiera seguido su curso, la mente moderna se ha entregado con un interés especial a las cuestiones escatológicas, movida a ello, quizá, por la solemne impresión de que en su tiempo ha llegado el final del mundo y que se está acercando alguna crisis en la historia de los asuntos humanos. Incluso aquí, no espero que los grandes hitos de la doctrina cristiana hayan de sufrir algún cambio serio. El resultado principal puede ser enseñarnos precaución al hablar sobre un tema del que muchos de sus elementos se hallan más allá de nuestro alcance.

III. Confío haber conseguido mostrar en perfil lo que quiero decir cuando hablo de un paralelo entre el sistema teológico y el desarrollo histórico del dogma y de una ley lógica subyacente en los dos. La ley es, indudablemente, la misma en los dos casos. El desarrollo no es arbitrario, pero está modelado por la razón y necesidad internas del caso. Lo simple precede a lo más complejo; las doctrinas fundamentales preceden a las que necesitan a aquéllas como su base; los problemas, en el orden en que surgen de modo natural e inevitable en la evolución del pensamiento. El resultado es que, en vez de una confusión inextricable en la historia, vemos la creación de un organismo-, en vez de fatuidad y error, la evolución gradual y la reivindicación de un sistema de verdad. Así se crea una prueba del valor no simplemente del sistema doctrinal existente, sino de cualquier teoría que pretenda ser una ampliación de las antiguas formas de la fe o su sustituto. No discuto, ni mucho menos, que hay todavía lugar para nuevos desarrollos en la teología. Los sistemas existentes no son los últimos; como obras del entendimiento humano tienen que ser por necesidad imperfectas; no hay ninguna que en algún grado no esté afectada por la naturaleza del ambiente intelectual, y los factores que la mente tenía a su disposición, al mismo tiempo de su formación. No pongo en duda, pues, que hay todavía lados y aspectos de la verdad divina a los que no se ha hecho aún plena justicia, mejorías que se pueden hacer en nuestra concepción y formulación de todas las doctrinas, y en su correlación una con otra. Todo lo que digo es que un desarrollo así será dentro del Cristianismo y no alejándose de él; que reconocerá su conexión con el pasado y se unirá orgánicamente con él; y que no despreciará el desarrollo pasado como si no se hubiera conseguido con él nada de valor permanente. Como ya he intentado mostrar, lejos de que esta actitud despectiva hacia el pasado esté en armonía con el espíritu de la verdadera ciencia evolutiva, es una desviación flagrante de la misma. Todo descubrimiento de una nueva ley en la ciencia encaja con los desarrollos previos, y lleva a éstos a un estadio más adelante; se vale de las generalizaciones pasadas como una ayuda a nuevos progresos; y los comprueba por medio de verdades nuevas y más amplias a las que guía. En cuanto una teoría es verdadera, al mismo tiempo explica los hechos previos y es comprobada por ellos.

Con todo, aquí de nuevo, quizá, haya necesidad de unas palabras de precaución. No estoy seguro de no errar, como hacemos a menudo, al hablar de lugar para el avance en la teología como si fuera algo indefinido de modo absoluto; como si la parte principal de la tarea de la teología se hallara delante todavía; como que queda tanto por hacer como si nuestros padres no hubieran entrado en liza; como si, en resumen, la obra de la teología estuviera aún sólo en sus comienzos. No siempre se recuerda que en todo departamento del conocimiento, la teología incluida, tenemos, como en la agricultura, que aceptar una ley de resultados disminuidos. En el arte y en la ciencia esta ley es válida. En la arquitectura, no podemos hacer planos y edificar como si los griegos y los romanos, los normandos y los teutones, no hubieran edificado antes que nosotros; en música no esperamos superar las creaciones de Handel y de Haydn, de Mozart y de Beethoven; en ciencia no es cierto que los descubridores e inventores del siglo veinte tendrán un campo para sus operaciones tan amplio y claro como sus predecesores. Las grandes líneas de las ciencias, en todo caso, están señaladas, sus fundamentos están puestos, gran parte de su estructura edificada, y ésta es una obra que no ha de hacerse de nuevo jamás. Así, en la teología, creo, tenemos que reconocer el hecho de que nuestros padres han laborado, y que nosotros hemos entrado en sus labores; que la historia ha estado de parto con estos temas durante los diecinueve siglos que nos preceden, y ha dado a luz bastante más que viento; que no estamos tratando con meras especulaciones humanas, sino con una revelación divina, cuyo testimonio ha estado en las manos de los hombres desde el principio, y sobre la cual la mente de los hombres se ha dirigido con deseo intenso y orando, pidiendo luz, y que Cristo prometió a sus discípulos que el Espíritu los guiaría a toda la verdad, y esto no fue empezando por los eruditos del siglo diecinueve; y que hay que asumir -por no decir tener la certidumbre-- que los hitos decisivos de la teología ya están fijados, y que no se nos llama a quitarlos de su lugar ni tampoco podríamos. Naturalmente, siempre está abierta, incluso en la ciencia, la posibilidad de que el hombre elabore una teoría que proceda de la suposición de que todos los desarrollos del pasado están equivocados esto es, por ejemplo, que la Tierra no es una esfera, que la teoría de Copérnico es falsa--, pero en general no le consideraríamos a este hombre como sabio. Dentro de ciertos límites, lo mismo hemos de decir respecto a la teología. Los hombres que nos han precedido han puesto los cimientos, y nosotros hemos de contentamos, considero, en edificar sobre los fundamentos que ellos han puesto. Esto nos deja mucho trabajo por hacer, pero no es el que hicieron ellos. No hemos de hacer menos progresos por el hecho de damos cuenta que hay un cimiento bien sólido en el pasado del cual hemos de partir. Podemos sentir aliento de los que nos han precedido de que nuestra labor no tiene por qué ser en vano.
***

Capítulo II

Ideas primitivas apologéticas y religiosas fundamentales --Controversia con el Paganismo y el Gnosticismo

(siglo segundo II)

Se ha afirmado en el capítulo anterior que la historia del dogma, entendida debidamente, no es sino el elaborar la solución del problema de lo que pertenece al contenido esencial del Cristianismo. Los artículos doctrinales complicados que se hallan incluidos en nuestros credos en realidad parecen hallarse muy lejos de la simplicidad del evangelio original, y en un sentido están aparte del mismo. Con todo, tienen que ser juzgados por su pretensión a desplegar y exhibir, en una forma que ha resistido la prueba del tiempo, el contenido de esta revelación original --para dejar desarrollado o explícito lo que está implícito, o sólo expresado de modo fragmentario y no sistemático, en los testimonios escriturales--. Sin embargo, tratando, como me propongo, sólo las épocas principales, puedo permitirme pasar por alto los estadios preliminares y entrar de pleno en el siglo segundo, que ya he descrito como la época de los Apologetas, y la polémica contra el Gnosticismo. Se hallará que hay una identidad más profunda entre estas formas de conflicto de la que aparece a primera vista. En una y otra el Cristianismo está luchando por su misma existencia. En una y otra, también, se ve forzado a la defensa en la reivindicación de las ideas que se hallan en la base tanto de la religión natural como la revelada. Me propongo mostrar en esta conferencia la forma en que se dirimió el conflicto, e ilustrar su carácter típico y el valor permanente de sus resultados para la teología.
I. La aparición de la apología escrita en el siglo segundo está relacionada íntimamente con las características de la edad en que nació. Era una edad de predicación, enseñanza, discursos, declamatoria más allá de todo precedente. Los fundamentos del nuevo orden fueron puestos en el siglo anterior por el emperador Vespasiano, el cual, aunque él mismo en modo alguno un literato, concibió la idea de establecer una alianza entre los filósofos y el Estado, e instituyó una jerarquía de maestros asalariados en Roma y las ciudades provinciales. La simiente sembrada de esta forma pronto dio su fruto en la época de los Antoninos. Renan califica acertadamente el reinado de Marco Aurelio llamándolo «El reino de los filósofos». En este reinado, por una vez en la historia mundial, llegó casi a realizarse el sueño de Platón; el Estado tenía a un filósofo como su soberano, y los filósofos monopolizaban casi todos los lugares de poder. Era inevitable que, apareciendo en esta edad, la apología adquiriera una forma literaria y filosófica --llevara, lo que tiene en Justino y la mayoría de los otros apologistas, el garbo de una «nueva filosofía»-. Lo significativo es que apareciera en absoluto. «Muestra», como he dicho en otro punto, «no sólo que el espíritu de la edad había afectado al Cristianismo, sino también que el Cristianismo se había abierto paso en los círculos literarios y ya estaba atrayendo su atención. Deja claro que los cristianos estaban empezando a tener confianza en sí mismos; ya no se contentaban siendo

"unos tontos cuchicheando por los rincones" como los describían despectivamente sus enemigos, sino que se habían armado de valor para presentar su caso al foro abierto de la opinión pública, y a reclamar un veredicto a su favor en base a su inherente racionalidad».

La cantidad y alcance de la literatura apologética que ha Regado hasta nosotros de este período despierta nuestra admiración y sorpresa. La mayoría de los escritores son hombres de conocimientos y cultura; no pocos eran filósofos y retóricos de profesión. Los primeros son Quadratus y Arístides en el reinado de Adriano. Justino Mártir es el centro de un distinguido grupo en la época de los Antoninos. Entre ellos se hallan Taciano, discípulo de Justino; Atenágoras, Teófilo de Antioquía, Melito de Sardis, con Minucio Félix, fundador de la Apología Latiria, cuyo diálogo Octavius Renan califica de «perla de la literatura apologética en el reinado de Marco Aurelio». Tertuliano, hacia el fin del siglo, forma la retaguardia. Orígenes podría ser incluido legítimamente en nuestra lista, porque, aunque pertenece al siglo siguiente, su gran clásico es una réplica a Celso, de este siglo. Las obras de estos escritores representan una extensa área. Hay dos o tres de Atenas; varias de Roma; dos son del Asia Menor, una es de Siria; una de Pella, en Macedonia. Por lo menos siete de estas apologías son dirigidas a emperadores; algunas, como las de Teófilo y de Minucio Félix, van dirigidas a individuos particulares; otras son generales, como la de Taciano: A los griegos. Además, en la mayoría de ellas alienta un espíritu noble y elevado: el tono de hombres que se dan cuenta de la historia que se acerca. Qué dignidad delicada, por ejemplo, marca el exordio de la primera apología de Justino: «Al Emperador Antonino Pío, y a su hijo Verissimus (Marco Aurelio), el filósofo, y a Lucio, el filósofo, el hijo adoptado de Pío, y al sagrado Senado, con todo el pueblo de los romanos, yo, Justino, el hijo de Prisco, el nieto de Bacchius, natural de Flavia Neapolis, en Palestina, presenta este discurso y petición en favor de aquellos de todas las naciones que son odiados injustamente y maltratados inexcusablemente, contándome yo entre ellos». «Porque», sigue, «hemos venido no a halagarte con este escrito, ni a complacerte con nuestro discurso, sino a pedirte que pases juicio después de un examen a fondo y preciso, no halagado por prejuicios, o por el deseo de agradar a hombres supersticiosos, ni inducido por un impulso irracional o por rumores malignos que han prevalecido desde hace tiempo, para que des una decisión que sea contra vosotros mismos. Porque nosotros, consideramos que no se nos puede hacer ningún daño, a menos que seamos convictos como malhechores, o se pruebe que somos hombres malvados; y tú puedes matamos, pero no hacemos daño.» Esta es una nueva manera de dirigirse a los emperadores. Nada de adulación ni sumisión aquí; sino palabras nobles, osadas pero dignas; el lenguaje de una hombre que defiende la verdad más bien que el pellejo; el tono que corresponde a un verdadero hombre libre en Cristo.

Es una expresión común decir que cada edad requiere una apologética apropiada a la misma. Por una ilusión muy natural, tenemos tendencia a pensar que las exigencias hechas a un apologista en el siglo diecinueve son más severas y arduas que en períodos precedentes. No estoy convencido de que esta idea sea correcta. El carácter del ataque es distinto; las condiciones

de la defensa han variado; pero pongo en duda el hecho de que la Iglesia Cristiana tenga una tarea más pesada a realizar hoy que la que tenía la Iglesia del siglo segundo. Una simple reflexión va a mostramos que era una apologética muy compleja, realmente, la que tenía que emprender la Iglesia de aquella época; y si lo consideramos imparcialmente, nuestro sentimiento, creo, será de admiración por el hecho de que, a pesar de todos los obstáculos, la tarea fuera realizada tan bien. Es fácil, sin duda, enjuiciar la obra de hombres con la ayuda de cuyas espaldas nos hemos encaramado a la altura que ocupamos hoy; que fueron las avanzadillas de sus respectivos departamentos. La obra de Justino, por ejemplo, podemos admitir que presenta defectos en muchas formas. No es sistemática, ni crítica, sino que avanza al azar. Su exégesis es a menudo caprichosa; el uso de la alegoría es excesivo. Funda argumentos en el texto griego que el hebreo no sostiene. Pero incluso estas críticas pueden exagerarse. La apología de Justino no nos serviría; pero me atrevo a decir que, con todas sus faltas, sus libros contienen una masa ingente de razonamientos, partes de los cuales ni aun hoy son anticuados. Los que menosprecian su originalidad deben recordar lo poco que se había hecho todavía en la dirección de la apologética o la teología. Muchos de sus argumentos los juzgamos comunes sólo por el hecho de que ahora nos son familiares. Me parece que Justino prepara su argumento, tomándolo en conjunto con gran destreza; y que muchos de sus pensamientos --por ejemplo el de la palabra espermática-- son a la vez originales y profundos. Haremos mayor justicia a la complejidad y dificultad de este segundo siglo apologético si reflexionamos en el doble conflicto que tenía que sostener la Iglesia de aquel tiempo. Tenía que defenderse como un cuerpo proscrito contra los ataques externos hechos contra ella en nombre de las leyes, y esto en unos días en que su número era reducido, su prestigio nulo, y la nube de odio y calumnia que la envolvía parecía casi impenetrable; y tenía que defenderse contra los ataques vivos y poco escrupulosos de contrincantes como Fronto, Celso y Luciano, que luchaban con armas intelectuales. En lo que sigue será conveniente que consideremos los ataques literarios primero; luego miremos la apología con que eran contestados éstos y otros ataques, a medida que se iba formando bajo las condiciones reales de su ambiente.

Hallamos, pues, que las condiciones literarias de la edad ya pueden llevamos a esperar que la aparición de la apología tenga como contrapartida ataques escritos contra la religión cristiana. Nos equivocaríamos mucho si no diéramos la importancia que merecen a la agudeza o la habilidad intelectual de estos ataques. Celso (e. 160 d. de J.) es el representante clásico. Baur no exagera cuando dice: «En agudeza, en aptitud dialéctica, en cultura madura y versátil, tanto filosófica como general, Celso no se queda atrás de ninguno de los oponentes al Cristianismo. Su obra Palabra verdadera, en la que ataca la fe cristiana, nosotros la conocemos sólo a través de extractos de la misma en Orígenes, pero éstos son tan copiosos, y con frecuencia empleando las mismas palabras de Celso, que es posible reconstruir la mayor parte de la obra, labor que ha realizado, en efecto, Keim. El plan, en particular, se echa de ver fácilmente. Haciendo uso de considerable ingenio, Celso hace salir

primero a un judío, cuya tarea es presentar contra el Cristianismo todas las objeciones y calumnias que puede acumular desde el punto de vista de la sinagoga. Una vez lo ha hecho, el judío es despedido y Celso dirige el argumento a su propia persona. Ahora miremos el tema desde el punto de vista de la verdadera filosofía. Judíos y cristianos son antagonistas que se neutralizan el uno al otro, pero a los ojos del sabio pagano, sus posiciones son las dos absurdas. La idea del mundo de la que procede Celso es en algunos aspectos distinta de la moderna; en otros, tiene un aspecto sorprendentemente moderno. Excluye de antemano toda revelación, encarnación y milagros. El mundo está ceñido por los lazos férreos de la necesidad, y su curso no puede ser alterado. En un sistema así, dice Orígenes, «la libre voluntad o libre albedrío queda aniquilada». La materia es la fuente de todo mal, y la cantidad de mal es fija e inalterable (iv. 62). Con estas ideas, Celso se dirige al Cristianismo, y todo lo que halla en él, por necesidad es inaceptable. Apenas se le escapa nada en el curso de sus objeciones. Las críticas de escritores posteriores contrarios a los Evangelios --como los Deístas, Voltaire, Strauss-- se ven presentadas aquí casi de modo completo. Pero es en la doctrina de la redención que vierte su máximo desprecio. La redención era para Celso algo increíble, porque la consideraba como una imposibilidad. Si la suma de los males es una cantidad fija, es indudablemente imposible que nadie tenga el poder de disminuirla en nada. Es prácticamente inconcebible un cambio de malo a bueno en la naturaleza humana (iii. 67-69). El perdón del pecado no tiene lugar en su sistema. Que el mundo fuera creado, o sea gobernado, para el beneficio del hombre le parece la más ridícula de las ideas. Para atacar al Evangelio no vacila en degradar al hombre en la escala de la creación por debajo del rango de los brutos (iv. 23-25, 78, 79). Considera una ofensa peculiar que el Cristianismo sea una religión de pecadores. La proclamación en los Misterios es a aquellos que son de puro corazón y vida íntegra; pero el Evangelio invita a los malvados, indignos y ruines. No hay necesidad de proseguir su ataque en mayor detalle, pero, teniendo en consideración su época, se puede decir sin vacilar que era una critica formidable y efectiva, tanto o más que la que procede de la artillería pesada de la incredulidad de nuestros días.

Sin embargo, lo singular es que, en cuanto sabemos, esta obra de Celso hizo muy poco impacto en su tiempo. Ni tan sólo oímos hablar de su existencia hasta ochenta o noventa años más tarde, cuando Orígenes, a instancias de un amigo, emprende su refutación. En todo caso no consiguió detener la marcha triunfal del Cristianismo hacia la victoria en el Imperio. ¿Por qué? ¿Por qué un libro tan agudo y hábil, escrito por un hombre tan inteligente --un libro que ya había recogido casi todas las objeciones principales al Cristianismo según hemos indicado-, falló en su objetivo? No puedo aquí ni intentar bosquejar la línea de la réplica magnífica de Orígenes, pero hay unas pocas razones que se hallan sobre la superficie que hacen resaltar, creo, por lo menos las causas principales de su fracaso, y por esta razón son instructivas. Una razón, se puede afirmar confiadamente, era la evidente parcialidad del libro. Celso, ni tan sólo intenta ser imparcial. Se dedica con afán a retorcer, ridiculizar, desfigurar, dar la peor idea posible de todo. Esto podía divertir a los paganos,

pero no podía producir efecto alguno en los cristianos o aquellos que sabían cómo vivían los cristianos. Estos no necesitaban argumentos para refutar a Celso. Los creyentes sabían por su propia experiencia que no decía la verdad; no hacía justicia a sus libros, su religión, su moral, sus vidas. Semejante a ésta, hay una segunda razón, que es la extraña ceguera en el libro a la grandeza moral y espiritual del Cristianismo. Celso no la ve en absoluto, o si la ve, no la reconoce. Pero los demás no eran tan ciegos, y cuando la verdad en Jesús era puesta delante de los hombres, éstos contemplaban su gloria espiritual y sentían su poder salvador. En presencia de una visión así las objeciones de Celso se desvanecían como fantasmas al amanecer. Una tercera razón para explicar el fracaso era la inadecuación de las explicaciones que Celso tenía para ofrecer acerca del Cristianismo. Esta es la prueba que todos los sistemas de incredulidad tienen que pasar. No basta con refutar al Cristianismo; hay que explicarlo, y Celso no tiene explicación satisfactoria que ofrecer. Forzado a hacerlo, no tiene mejor hipótesis a sugerir que impostura por parte de Jesús y sus discípulos. Pero la conciencia humana nunca se reconciliará con esto como una explicación adecuada de un sistema como el Cristianismo. Se aparta de ella, retrocede, y a menos que la incredulidad se desentienda de esta idea, y en formas más sutiles o más burdas nunca lo ha logrado, no conseguirá el asentimiento general. Una cuarta razón a dar por el fracaso del libro es la extraña perversidad con que Celso convierte las cosas que son la gloria del Cristianismo en un argumento en contra del mismo. Esto se aplica a su invitación a los pobres, los ignorantes, los pecadores, que para Celso era la principal «piedra de escándalo». Una última razón se puede dar en que Celso, si bien rechaza el Cristianismo, no tiene sustituto que ofrecer. Su idea del mundo no era defendible, ni a la luz de la razón ni ante las necesidades del corazón, frente a la del cristiano. Los hombres creían que en la doctrina de un Dios-Padre que los amaba, y que había enviado a su Hijo para salvarlos, y los llamaba a ser sus hijos, tenían algo que el frío racionalismo o el implacable fatalismo de Celso no podía ofrecerles. El espíritu de Celso no les atraía si el Cristianismo fallaba. Así su argumento quedaba desvirtuado y el Evangelio siguió su camino sin sufrir mella. El caso es típico. Las mismas causas que explican la derrota de Celso dan la razón por la que la historia de la cruz halla su entrada cada semana en miríadas de corazones, en tanto que los tomos eruditos en que se pretende triturar la religión cristiana van acumulando polvo en los estantes de las bibliotecas, sin que nadie los lea.

Esto me lleva ahora a hablar de la tarea de la Apología cristiana en sí. He dicho que si consideramos imparcialmente la magnitud y dificultad de esta tarea, nos sentimos llenos de admiración por la habilidad con que la ejecutaron. Comprenderemos mejor la forma que asumió si damos una mirada a la misma a la luz de su triple objetivo, que es defensivo, agresivo y positivo. En primer lugar, el Cristianismo había de reivindicar su derecho a la existencia, librarse de las calumnias y aspersiones que se le echaban encima, fuera por ignorancia o por malicia. Esta era su tarea defensiva. Tenía que emprender esta tarea con respecto a judíos y gentiles. Tenía que contrarrestar y refutar las calumnias y falsificaciones del antiguo pueblo judío, sus tergiversaciones

de los hechos del Evangelio, su negativa de la mesianidad de Jesús. Tenía una tarea más difícil aún en relación con los gentiles. Aquí el Cristianismo se hallaba fuera de la protección de las leyes, y, como religión proscrita y perseguida, tenía que suplicar tolerancia, el mero derecho a existir. Tenía que mostrar el motivo por el que los decretos contra ellos tenían que ser abrogados, y ellos habían de recibir reconocimiento legal pleno. Al hacerlo tenía que enfrentarse, como señalamos, a una masa de superstición, odio, prejuicios, ignorancia, de cuya densidad ahora nos es difícil hacemos cargo. Levantó la voz pidiendo justicia frente a todo el poder del Estado romano en contra de él. Esta primera parte de su labor apologética hay que admitir que la Iglesia primitiva la realizó con nobleza y con éxito. La reivindicación de la fe cristiana de las acusaciones calumniosas que se hacían a sus adherentes ocupa mucho espacio en todas las Apologías (Justino, Tertuliano, etc.). Las acusaciones son contrarrestadas señalando la ausencia de evidencia en apoyo de las acusaciones; mostrando la inconsecuencia de conducta alegada con el espíritu y preceptos del Evangelio; sobre todo apelando al testimonio público de los caracteres y vidas de los cristianos, que presentaban un contraste tan marcado con los de los paganos, relajados y disolutos, que les rodeaban.

La segunda parte de la Apología cristiana era agresiva, y aquí su relación con el Judaísmo difiere por necesidad de su relación con el Paganismo. Los cristianos reconocían la realidad de la revelación del Antiguo Testamento. Por tanto, hasta cierto punto, tenían un terreno común con los judíos, y es en este terreno común que es hilvanado el argumento. Lo que tenían que mostrar a los judíos era que la Ley mosaica, cuyo origen divino admitían, era temporal por su misma naturaleza; que había habido una dispensación anterior en que los padres no observaban la ley; y que sus propias Escrituras predecían un día en que Dios haría un nuevo pacto con su pueblo y traería un sistema más espiritual. Esto ponía sobre el apologista la tarea de distinguir entre los elementos temporales y eternos de la ley; de demostrar su carácter de tipo y de sombra; de demostrar la mesianidad de Jesús, puntos todos ellos que requerían un manejo delicado y cuidadoso, y al tratar con los cuales no tenemos que sorprendemos si los defensores del Cristianismo tropezaran de vez en cuando. En relación con el Paganismo, la primera actitud del apologista era por necesidad polémica. Tenía que limpiar el terreno de los errores existentes, para conseguir que se le escuchara. Todos los apologistas, en consecuencia, dedican mucha atención a la exposición de la locura y absurdidad de la idolatría, y el carácter pueril e inmoral de la mitología pagana. En esto obtuvieron ayuda abundante de los mismos poetas y filósofos paganos. Una verdadera apología, sin embargo, no puede ser enteramente negativa. Los escritores cristianos, pues, no se contentaron con atacar simplemente a las religiones paganas, sino que presentaron por su parte las grandes verdades de la religión natural. Proclamaron, con una claridad y seguridad en sorprendente contraste con la vacilación de las escuelas, las grandes doctrinas de la unidad de Dios, de su providencia universal, de su gobierno moral, de la vida venidera, del juicio futuro. Para muchas de estas doctrinas podían también aducir el testimonio de escritores paganos; pero

aquí aparece una marcada diferencia en los rangos de los distintos apologistas. Una escuela --en la cual se pueden considerar como típicos Taciano, Teófilo y Tertuliano-- adoptó una actitud francamente hostil a la filosofía y estudios paganos. Su obra había terminado cuando mostraban los errores, contradicciones y absurdos en que habían caído los escritores paganos. Otra escuela, de más enjundia --representada principalmente por Justino y Orígenes-, adoptaba una posición más liberal con respecto a la filosofía, y de buena gana se valían de todo rayo de que hallaran en la sabiduría pagana. Reconocían tan claramente como los demás lo inadecuado de la guía de la razón, y no dejaban de mostrar la naturaleza confusa y conflictiva de las opiniones de los antiguos paganos. Pero su relación a la sabiduría pagana no se agotaba en esta actitud negativa. Con Pablo no despreciaban el argumento: «Como ha dicho alguno de vuestros poetas» (Hechos 18:28). Aquí se incluye la doctrina de Justino de la palabra espermática, que ya hemos mencionado. Todos los hombres, dice, tienen en sí una porción de la palabra divina. «Todas las cosas», por tanto, se atreve a afirmar, «que han sido dichas con rectitud entre los hombres son propiedad de nosotros los cristianos». Los sabios y los legisladores tenían una porción de esta Palabra; en Cristo poseemos toda la Palabra. Cristo, pues, proporciona el canon por el cual distinguimos lo verdadero de lo falso en la enseñanza de la antigüedad.

Pero, finalmente, la tarea de esta apologética era también en parte positiva --en relación, quiero decir, con el Cristianismo mismo-. No era bastante derribar los sistemas rivales idólatras, o incluso que quedaran establecidas en su lugar las verdades de la religión natural. El carácter positivo del Cristianismo como una revelación de Dios debía también ser defendido. Los apologistas afirmaban la divinidad, la mesianidad, el nacimiento sobrenatural, la resurrección, el reinado celestial de Jesús, y sostenían que, por medio de El, Dios había dado a los hombres una revelación nueva y definitiva. Una parte indispensable de su obra apologética, pues, era establecer la realidad de esta revelación aducida, y aquí las líneas de evidencia se caracterizaban como sigue. El lugar principal lo ocupaba siempre el argumento de la profecía, y puede decirse que la doctrina en que los apologistas manejaban este argumento, si bien era poco crítica, era, en lo sustancial, sana. Los pasajes en que insistían principalmente eran aquellos que la Iglesia siempre ha considerado como mesiánicos (por ej. Isaías 53), y que probablemente retendrán este carácter a pesar de la luz vertida por el criticismo sobre sus relaciones históricas. No se ponía el mismo énfasis sobre los milagros como en tiempos posteriores, principalmente debido a que los milagros no eran impugnados, sino adscritos a brujería. Pero Quadratus, el primer apologista (Eusebio iv. 3), y Orígenes, en su respuesta a Celso, muestran bien que no es el milagro como mera obra de poder, sino el milagro en su carácter moral, y en su relación con el agente, que ofrece la prueba de ser divino (i. 68; ii. 49-51). Se hace apelación, además, repetidamente, por parte de Justino y Orígenes, por ejemplo, a la notable difusión del Cristianismo como evidencia de su inherente energía espiritual. Este argumento tiene fuerza peculiar en un tiempo en que el Paganismo usaba todos los medios violentos a su

disposición para frenar su progreso victorioso, si bien acaba triunfando sobre todos. Pero el argumento cumbre era la apelación al cambio en el carácter y vida de los seguidores de Cristo --los milagros morales obrados por el Evangelio en las almas de los hombres-. Con el cambio de vida venían relaciones cambiadas: un nuevo ideal en el matrimonio, una vida de familia purificada, una nueva concepción del deber social, nuevas obras de amor, etc. El argumento era irresistible, ya que una religión que producía estos frutos no podía ser otra cosa que divina.

En este punto, sin embargo, aparece una cuestión de considerable importancia para la recta comprensión de los apologistas y de su obra. Se trata de la cuestión presentada por el profesor Harnack y los que piensan como él, sobre: hasta qué punto los apologistas que estamos estudiando habían captado debidamente la naturaleza distintiva del Cristianismo, después de todo. Según este erudito, casi todos ellos se han quedado cortos de una captación apropiada del evangelio cristiano. La sustancia del Cristianismo, dice, para ellos se hallaba sólo en el contenido racional --en las doctrinas de Dios, de la virtud y la vida futura-, y el único valor de los hechos objetivos del Cristianismo (la encarnación, resurrección, etc.) es dar certificación y confirmación de estas doctrinas. El Cristianismo es un sistema de religión natural con sanciones sobrenaturales. Las doctrinas que he clasificado como de la religión natural --Dios, inmortalidad, virtud son la esencia de la cuestión, todo lo demás es la maquinaria de la revelación y la atestación. Como no puedo estar de acuerdo con este veredicto, por lo menos sin considerables modificaciones, es propio que dé una o dos razones por mi disconformidad.

Es una consideración preliminar obvia que las obras que consideramos eran apologías, y no tratados doctrinales. Son, pues, libros escritos con un objetivo perfectamente definido, a saber, refutar las calumnias lanzadas contra los cristianos, y reivindicar para ellos el derecho de vivir quieta y pacíficamente bajo las leyes, en obediencia a sus propias conciencias. Dirigidas a los paganos e idólatras, adoptan naturalmente las líneas de argumentación más apropiadas a esta audiencia. No entran en las especialidades de la religión cristiana, sobre las cuales los paganos no sabían nada y aun les importaban menos, sino que se mantenían en las verdades amplias en que el contraste entre su propia fe y el de la idolatría establecida era más palpable. Lo mismo podría ser acusado Pablo por confinar su predicación ante Félix a la justicia, la templanza y el juicio venidero (Hechos 24:25), o por empezar en la base de la religión natural en su discurso a los atenienses (Hechos 17:22 y sig.; ver 14:15-17), que estos apologistas por no discutir las doctrinas interiores del Cristianismo ante personas que todavía no estaban convencidas de las verdades elementales del teísmo. Los escritores de nuestros propios días no suelen discutir los misterios de la justificación o la regeneración en tratados que tienen por objeto refutar el agnosticismo de Huxley o de Spencer.

Con esta reserva, se puede admitir libremente que los apologistas dan prominencia a lo que he llamado los artículos fundamentales de la religión, y con unanimidad se esfuerzan en convencer a sus oponentes de la verdad y razonabilidad de los mismos. Las verdades que declaraban, pues, incluían el

ser, la unidad y la espiritualidad de Dios; su creación libre del mundo y la dependencia del mismo de El para su existencia continuada; su providencia y administración moral. La realidad e inmutabilidad de la ley moral; la certidumbre del día del juicio, y de un estado futuro de recompensas y castigos. Es evidente que éstas eran verdades que era necesario sacar a relucir y hacer hincapié enérgicamente en ellas frente a la idolatría prevaleciente, el ateísmo epicúreo, el panteísmo y fatalismo estoico, la negación por todos de la creación, y con frecuencia también de la providencia. Sería muy aventurado inferir de esto, sin embargo, que los apologistas no sabían nada de doctrinas cristianas más específicas, o que no discutían estas doctrinas con sus compañeros cristianos. Hamack mismo lo admite 2 aunque esto deja romo en gran parte el filo de su propio argumento. No era contra las doctrinas específicas de los cristianos que se objetaban generalmente, sino contra el hecho de que no dieran cumplimiento al culto establecido, el que no usaran imágenes, templos, etc. Cuando se hacían objeciones contra doctrinas especiales, como en el caso de Celso, eran aceptadas y contestadas por los apologistas. Pero incluso los ocho libros de respuesta de Orígenes a Celso nos darían una idea muy pobre del contenido de la teología de Orígenes. Un hecho ulterior sobre el que es necesario insistir es que las doctrinas mencionadas, puestas en primer plano por los apologistas, son partes muy reales del sistema cristiano. Una verdad no deja de ser cristiana por el hecho de que esté en consonancia con la razón, aunque esto podría parecer que es precisamente la idea de gran parte del criticismo de los apologistas. Las doctrinas de la unidad de Dios, de su gobierno moral, del juicio venidero, del estado futuro de recompensas y castigos, son partes fundamentales del sistema bíblico, y como tales exigen ser explicadas, defendidas y puestas en vigor. Es verdadero también que estas doctrinas no eran clara y finamente captadas por el mundo pagano, y que el Cristianismo puso nueva claridad, precisión y certeza en ellas. ¿Por qué no habían de darles prominencia los apologistas? Estas son, verdaderamente, las doctrinas fundamentales, y hasta que sean reconocidas no es posible hacer progresos.

Hasta aquí me he basado en el supuesto de que los apologistas, como se dice, no contienen esencialmente nada más que una teología y cosmología racionales --la doctrina del Logos, en este sentido, siendo parte de la cosmología-. Sin embargo, ahora quisiera dar un paso más e impugnar la justicia de esta suposición. El profesor Harnack ha de modificar su juicio atrevido, y reconocer que en el caso de Justino por lo menos (ii. pp. 203, 220), si no de otros (p. 169), hay muchos elementos de carácter más específico. Pero de nuevo se retracta de esta admisión, y la doctrina de Justino se reduce a «moralismo», con la explicación de que en Justino, Cristo aparece sólo como un maestro que revela las verdades antes mencionadas, mediante cuyo conocimiento el hombre es capaz en su propio poder de alcanzar el arrepentimiento y la virtud, y con ello hacerse digno de la vida eterna. Cristo ha dado a los hombres la ley perfecta. Estos son salvos por la obediencia a la misma, y no tienen necesidad más allá de esta recta instrucción (ii. pp. 221, 227; ver pp. 216-20). Se requerirían razones muy poderosas para poder atribuir al autor de las Apologías y el Diálogo con Trifón este frígido legalismo --la

doctrina de la salvación por medio de los esfuerzos independientes de uno inismo, que es una subversión total de la gracia, y ciertamente sería un relapso en los peores errores del Judaísmo. Pero no puedo estar de acuerdo en que sea justo acusar a Justino de esta doctrina. La teología de Justino.tiene muchos defectos, pero no pertenece a ellos el considerar la encarnación, vida, muerte y resurrección de Cristo como teniendo por objeto sólo el dar confirmación a un esquema racional de verdades, o que ignore una redención objetiva. Su enseñanza tiene muchos elementos positivos cristianos. Con los demás apologistas hizo mucho para poner los fundamentos de la doctrina de la Trinidad. Es explícito sobre la encarnación. Reconoce, por más que de modo inadecuado, la debilidad de las potencias de la naturaleza humana a causa del pecado, y habla del hombre en su estado caído como el hijo de la necesidad y la ignorancia.' Sus escritos abundan en afirmaciones que muestran que atribuía una eficacia redentora a la muerte de Cristo, y esto no simplemente por medio de su efecto moral, sino objetivamente, y en sí misma. Conoce la llamada al arrepentimiento y la fe, y la remisión de pecados por la gracia gratuita de Dios, como resultado de la obediencia a esta llamada. El bautismo es para él «regeneración» o «nuevo nacimiento»; y en su enseñanza eucarística afirma una incorporación mística con Cristo. Incluso las doctrinas a que hemos aludido antes, si bien se insiste en su carácter racional, no son presentadas por Justino y sus compañeros apologistas como verdades escuetas de la religión natural, sino que son exhibidas como verdades de revelación, y son vinculadas con elementos específicos cristianos. La creación del mundo, por ejemplo, es conectada con el Logos, que históricamente pasó a encarnarse en Jesucristo; la doctrina de la inmortalidad es asociada a la resurrección y las esperanzas cristianas; hay un juicio, pero Cristo es el juez, etc. Lo que se puede decir legítimamente como crítica de los apologistas creo que es lo siguiente: 1. Que la fon-nación filosófica de algunos, mezclándose con el hábito de pensar de la época, daba un matiz predominantemente filosófico a sus escritos y les llevaba a ver el Cristianismo más bien como una «nueva filosofía» que como un método de salvación; y 2. Que entonces, como ocurre hoy todavía, el interés peculiar del apologista tiende a desviar sus ojos de las doctrinas más características del Cristianismo a las que pueden ser racionalmente defendidas, y de esta manera causa perjuicio a las proporciones de la verdad. Pero sólo es en un sentido relativo que esto se puede afirmar de ellos; y contra esto hay que poner de relieve el servicio que rinden al unir el Cristianismo con el pensamiento mejor y más verdadero del mundo antiguo respecto a Dios, el alma, la virtud y la vida venidera.

Como evaluación del conjunto creo que es evidente, como dije al principio, que no tenemos motivos por los que hayamos de avergonzamos de este segundo siglo apologético. Tenían una tarea difícil de realizar, y la hicieron bien. No eran superficiales. No fue una apologética superficial y escasa, sino copiosa y compleja, tratando a muchos adversarios, y con gran variedad de lados de la verdad. Fue una apologética, además, que tenía toda la fuerza de la realidad. Los hombres se daban cuenta que estaban enzarzados en una lucha de veras, mortal, y no tenían tiempo para esgrima. Escribían con

intención, y su propósito daba poder y decisión a sus plumas. La Iglesia entonces les estuvo agradecida, y nosotros podemos recordarles hoy con gratitud.
II. Voy ahora a hacer notar que, en tanto que los apologistas iban peleando la batalla que he descrito contra los ataques del paganismo de fuera, la Iglesia estaba expuesta a un peligro más sutil y más mortífero y tenía que afianzarse para una lucha más onerosa dentro, en su controversia con lo que es conocido como Gnosticismo. Si la primera lucha --la de los apologistas-- representa el conflicto de la verdad con el error en su aspecto racional y ético, la lucha con el Gnosticismo puede decirse que representa este conflicto en su lado religioso; porque las cuestiones de la pugna gnóstica indudablemente van más adentro, y tocan al Cristianismo en sus partes más centrales y vitales. Aquí entramos más a fondo de lo que hemos hecho hasta ahora en la teoría del origen griego del dogma. Según las ideas del profesor Harnack, los gnósticos no eran herejes en absoluto; él los levantaba a tronos de honor como «los primeros teólogos cristianos» (i. pp. 227, 255 [trad. inglJ). Harnack cree que procuraban conseguir en forma rápida la helenización del Cristianismo que la Iglesia llevó a cabo después a través de un proceso más gradual (i. pp. 226, 227). He de admitir que veo difícil saber cómo hay que entender la teoría del Cristianismo implicada en esta afirmación. El prof. Harnack pierde de vista que hay teología y «teología». Hay una teología que mantiene viva la base de los hechos cristianos, y procura interpretarlos al conocimiento; y hay una teología, cuyo centro de gravedad se halla por completo fuera del Cristianismo, que intenta subvertir estos hechos y disipar el Cristianismo en una nube de imaginaciones humanas. La mayoría de pensadores de casi cada escuela están de acuerdo en admitir que el triunfo del Gnosticismo, a pesar de los gérmenes de verdad de algunos de los sistemas más elevados, habría significado la disolución del Cristianismo histórico y la doctrina cierta de la Iglesia. «La crisis», dice el Dr. Hatch, «era de una gravedad tal, que es difícil evaluarla con exageración. Ha habido crisis desde el comienzo de la historia del Cristianismo, pero no hay ninguna que iguale a ésta en importancia, de cuyo resultado dependía, de modo definitivo, el que el Cristianismo fuera un cuerpo de doctrina revelada, o bien el caput mortuum de un centenar de filosofías: si la base del Cristianismo debería ser un credo concreto, interpretado de modo concreto, o un caos de especulaciones». No acabo de entender en qué forma puede ser considerado como un estadio legítimo en el desarrollo del dogma dentro del Cristianismo, lo que habría dado lugar a la destrucción del Cristianismo y la subversión de la posibilidad del dogma.
El Gnosticismo es uno de los fenómenos más singulares del siglo segundo y de cualquier edad. Hemos visto algo del carácter literario de este siglo en su primera parte. Pero, más allá de esto, se trataba de una edad de sincretismo, de choque y conflicto de sistemas, de reunión y mezcla de corrientes de Oriente y de Occidente, de entusiasmo inquieto y febril en el pensamiento y en la religión, una edad marcada por una gran efervescencia de opinión sobre todos los temas, humanos y divinos. El aire estaba emponzoñado por la superstición; con todo, en medio de la confusión había anhelos religiosos

profundos, pero insatisfechos, y un fuerte deseo por parte de las mentes más osadas de captar el secreto de la existencia, que, a pesar de la filosofía griega y los misterios orientales, parecía esquivarles. El Cristianismo entró en esta masa de opiniones conflictivas como un fermento poderoso, y la intensidad del fermento se puede medir mejor por la magnitud de los efectos que produjo.' Los elementos de los sistemas prevalecientes empezaron a adaptarse en nuevas relaciones bajo la acción de las ideas cristianas; surgieron sistemas del carácter más extraño y estrafalario imaginable, y se multiplicaron como hongos en su rapidez; finalmente se formaron vastas y complicadas teorías cuyo objetivo era a la vez ser una filosofía de Dios y del Universo, una teodicea divina, una filosofía de la revelación judaica y cristiana, y una base de práctica religiosa. Baur ha dicho en verdad: «El Gnosticismo da la prueba más clara de que el Cristianismo ahora había pasado a ser uno de los factores más importantes en la historia de la época; y --nuestra especialmente qué tremendo poder de atracción poseían los nuevos principios cristianos para la vida intelectual más elevada que entonces se hallaban en el mundo pagano o el judío.»
Sin embargo, se nos escapará del todo el significado de este notable fenómeno si lo consideramos como una mera tergiversación, una locura y una alucinación inexplicable. El Gnosticismo era, a su propia manera, un intento de explicarlas cosas, y las cuestiones que trataba eran, en su mayor parte, las que brotan de la naturaleza de nuestra inteligencia, y no pueden por menos que grabarse en la mente reflexiva. Estas cuestiones eran: la relación de lo infinito y lo finito, la explicación del mal y la imperfección del mundo, el significado de este gemir y suspirar en busca de liberación que es, en medio de todas las cosas, la naturaleza de la revelación y la filosofía general de la historia, la manera y naturaleza de la redención. En todas estas cuestiones, los gnósticos no se conformaban con respuestas comunes. Ellos sentían un desprecio aristocrático por las respuestas que circulaban en la Iglesia. No se contentaban con oír que Dios había creado el mundo. ¿Cómo podía lo infinito crear lo finito? ¿De dónde venía la materia, la misma antítesis, según ellos la concebían, del espíritu? No bastaba referirles la historia de la serpiente que tentó a la mujer en el Edén. Ellos querían ir tras esto. ¿De dónde venían este mal e imperfección que parecían inherentes a la misma naturaleza de las cosas? No bastaba decir, Cristo ha venido al mundo para redimirlo. ¿Qué hay en el hombre que le hace capaz de redención? ¿Cómo llegó el hombre a ser lo que es, y cuál es la explicación de las diferencias que existen entre los hombres en cuanto a dones, fortuna, posición y capacidad espiritual? ¿De dónde vienen estos anhelos del alma, que parece hay tantos que comparten, por la verdad, la bienaventuranza y la libertad? Admitida la realidad de la revelación, ¿cómo explicar los contrastes entre la antigua revelación y la nueva? ¿Y cómo se relaciona el conjunto con la teoría general del universo? Estos son los problemas, profundos e importantes, y también legítimos, con tal que nos contentemos con las respuestas que son posibles y hagamos las preguntas con la debida humildad. La falta del gnóstico se halla no en sus preguntas, sino en sus respuestas, lo impropio de sus métodos y las imaginaciones vanas de su fantasía, que ponía en lugar de conocimiento.

El Gnosticismo, pues, como el nombre denota, profesa dar «conocimiento», un conocimiento absoluto, que sólo pueden apropiarse las mentes de clase más elevada. Las formas infinitamente variadas asumidas por los sistemas hacen casi imposible el clasificarlos, o incluso dar un informe de sus ideas principales que no esté abierto a objeciones. Lo mismo podríamos intentar clasificar los productos de una selva tropical, o las formas y matices de las nubes en el ocaso, que cambian bajo nuestra vista cuando las mirarnos. Hay las formas tempranas e incipientes de Gnosticismo, con sus raíces en la época apostólica, de las cuales nombramos a Cerinto como representante; hay los sistemas incoados o semi-desarrollados, de los cuales el grupo principal es el Ofita (llamado así por el papel de la serpiente en la mitología); finalmente, hay los sistemas plenamente desarrollados, los de Basflides, Valentino y Marción, con sus escuelas respectivas. Estos últimos --por lo menos los sistemas de Basflides y Valentino, porque Marción queda aparte-- eran realmente, como se ha sugerido, grandes filosofías religiosas, los prototipos de los sistemas absolutistas que han brotado en Alemania en nuestro propio siglo, con la pretensión de explicarlo todo. Basítides, con su poderoso alcance especulativo y su proceso evolutivo que lo abarca todo, podría ser llamado el Hegel del movimiento; Valentino, con su ropaje de fantasía y su triple caída y redención, era su Schelling; Marción, con su tendencia práctica severa, su doctrina de la fe y su antítesis del justo Dios y el bien, podría ser llamado su Ritsclil, sin foizar las cosas.' Lo que más destaca en estos sistemas es el ropaje mitológico con el cual se revisten las concepciones que en el fondo son metafísicas. No es fácil decir hasta qué punto esto pertenece a la esencia del pensamiento o es un velo poético o alegórico echado conscientemente sobre sus concepciones por los inventores de los sistemas. Es difícil creer, por ejemplo, que las aventuras de la mística Sofía en Valentino se puedan tomar como historia literal, y no más bien como una parte de un gran poema divino --la simbolización de las verdades o ideas que, de otro modo, no podrían ser tan bien expresadas-. Es como si, pongamos por caso, las categorías de la lógica hegeliana fueran traducidas al lenguaje de la emanación, y representadas como eones desarrollados el uno del otro en series.

No hay rasgos comunes absolutos en los sistemas gnósticos; sólo podemos presentar rasgos típicos destacados. En general, Dios es concebido como un Abismo insondable entre el cual y la creación finita hay interpuesta una larga cadena de eones o poderes,' emanaciones de lo divino, que constituyen en su totalidad el Pleroma o Plenitud de la esencia divina. El mundo no es una creación del poder divino, sino el resultado de una ruptura o fallo en el Pleroma. En algunos sistemas la materia se hallaba al lado de Dios como un poder malo independiente; en otros es explicada como un resultado del desarrollo, o es derivada de una caída espiritual. En todos los sistemas se hace una distinción entre el Demiurgo, que forma esta creación visible, o sea el Dios del Antiguo Testamento, y el Dios supremo, revelado en la plenitud de los tiempos en Cristo. El Dios del Antiguo Testamento es un ser inferior e imperfecto --limitado, apasionado, vengativo-, en tanto que el Dios de Cristo es identificado con la fuente primaria de virtud, bondad y verdad. Cristo

mismo es, o bien un ser celestial, un Eón, que aparece en un cuerpo fantasmal entre los hombres para redimirlos (Docetismo), o es el Jesús terreno, con quien se asocia temporalmente el poder más elevado. Los hombres se distinguen en dos clases: espirituales y físicos; algunas veces en tres: espirituales, hílicos (materiales), y psíquicos (anímicos), que es una clase intermediaria. Sólo el espiritual es capaz de conocimiento elevado, en lo cual consiste la salvación. La influencia práctica del sistema era doble, según, por un lado, se hiciera, de la doctrina del mal de la materia, la base de la práctica ascética; o bien, por otro, el espíritu procurara mostrar su superioridad a la carne, restringiendo la indulgencia y el libertinaje. El sistema de Marción evitaba el trascendentalismo de los eones, pero oponía el Dios del Antiguo Testamento al del Nuevo, y era docético en sus ideas sobre Cristo.
Así pues, había aquí una crisis que amenazaba la misma vida de la Iglesia, que requería los esfuerzos más denodados de las mentes más poderosas para resistirla. Las sectas gnósticas --algunas de las cuales poseían la dignidad de escuelas influyentes-- tienen que haber abarcado una porción considerable de la membresía total de la Iglesia de aquel tiempo. Minaban por todas partes y direcciones a la Iglesia, y con sus especulaciones seductoras atraían a la «élite» que deseaba combinar la filosofía y la cultura con el Cristianismo. Podemos ver mejor la forma en que el Gnosticismo hacía sentir su peso en la conciencia del período, al observar el espacio que ocupa en la literatura del mismo. Con ligeras excepciones, al hablar de herejía los Padres del final de siglo segundo y principios del tercero entienden simplemente Gnosticismo. «Todo Ireneo, gran parte de Tertuliano, todo Hipólito prácticamente, y gran parte de Clemente de Alejandría está dedicado a su refutación. Esto no trae a la cuenta los tratados perdidos». Pero la obra que emprendieron los Padres fue realizada con eficacia. La mayor parte del cuerpo de la Iglesia se mantuvo firme y resueltamente resistió a los teoristas gnósticos. Después del hecho de su rápido crecimiento en consecuencia, lo más notable sobre el Gnosticismo es su carácter efímero. Tuvo un curso brillante, meteórico, pero la crisis aguda, relacionada con él, en todo caso, pronto pasó. Brotó hacia el fin del primer siglo; alcanzó su acmé hacia la mitad del segundo; ya se hallaba en decadencia hacia el final del mismo, aunque era todavía una fuerza con la que había que contar; después desapareció, dejando sólo huellas oscuras de sí mismo esparcidas por las sectas? Sólo tuvo un avivamiento importante, el Maniqueísmo, en el siglo tercero, si puede describirse así esta aparición en el suelo de Persia. El Gnosticismo, de hecho, fue el producto de una edad peculiar, y de una serie peculiar de condiciones de esta edad, y cuando éstas cambiaron, se desvaneció como una pesadilla. Sólo podemos compararlo a las emanaciones de un pantano o ciénaga, que producen luces extrañas y variadas, fuegos fatuos que se desvanecen al amanecer.
Un movimiento de esta clase, sin embargo, no podía venir y desaparecer sin efectos reactivos poderosos en la Iglesia y ganancias duraderas para el desarrollo teológico. Inevitablemente, en el curso de este conflicto, la Iglesia se vio forzada a afianzarse en las capas más profundas de sus convicciones religiosas, y obligada a formular y defender las ideas que se hallan en los cimientos de toda religión, y más las reveladas. Esto es lo que el profesor

Hamack llama la «helenización» del Cristianismo, y que considera en el mismo plano que los esfuerzos de los gnósticos mismos.' Según Harnack, los Padres simplemente cayeron en el error de sus contrincantes al valerse de las armas de la filosofía griega, y, especialmente a través de su doctrina del Logos, dieron al Cristianismo un carácter intelectual que difería en la clase, pero no en el grado, del Gnosticismo que combatía. También aquí creo que se requeriría evidencia sólida para hacer aceptable una teoría intrínsecamente tan improbable; y esta evidencia, estoy persuadido que no va a proporcionarla el estudio imparcial de los hechos. Si fuera verdad, los Padres mismos tienen que haberse engañado de modo extraño, porque, según la admisión del propio profesor Harnack, para ellos la filosofía griega era la madre de todas las herejías. El objetivo principal que estos Padres del antiguo período católico tenían a la vista era la conservación --la preservación de la fe tal como la habían recibido-, y lo último que habrían intentado habría sido entregar el Cristianismo a la filosofía, o construir un nuevo Gnosticismo en lugar del que combatían.' En cumplimiento de su tarea no podían por menos que sentirse impelidos a oponer a los sistemas gnósticos --que, como vimos, eran simplemente filosofías egregiamente iluminadas de Dios, el hombre y el universo-- su propia concepción de lo que podría ser llamada la filosofía cristiana del mundo, y esto estaba en la dirección de un desarrollo sano, y no implicaba un abandono de las bases cristianas, a menos que se pueda mostrar que el Cristianismo fue interpretado equivocadamente. ¡Y esto no se consigue simplemente alegando en contra la doctrina del Logos!
Fue una necesidad desgraciada de su posición en esta controversia que la Iglesia tuviera que entrar en el conflicto con sus formidables adversarios desprovista de la mayoría de las defensas que después poseía contra el error --sin un canon de la Escritura fijado, sin un credo generalmente reconocido, incluso sin un tribunal de apelación eclesiástico, tal como pasaron a ser más adelante los concilios-. Todo estaba por hacer --por lo mcnos por definir-; y resultó ser precisamente una de las ganancias de la controversia gnóstica el que la Iglesia se viera obligada a procurarse estos medios de defensa y erigiera baluartes contra las incursiones de la especulación no autorizada, que no sólo servía al fin inmediato de la seguridad sino que era de valor permanente. Sé que en esta región muchas cosas aún son disputadas, pero los expertos competentes están tolerablemente de acuerdo en cuanto al resultado? El Dr. Hatch con razón atribuye a Irenco y a Tertuliano el mérito de haber dado con la concepción de lo «apostólico» como lo que debía guiar a la Iglesia en esta crisis; pero no es menos importante observar que, al hacer hincapié en esta concepción, estos Padres no pretenden haber introducido nada nuevo, sino solamente expresar lo que la Iglesia siempre había reconocido, pero que no había tenido ocasión de expresar de modo explícito.
La primera ganancia importante para la Iglesia como resultado de la controversia en que se había lanzado, fue la colección de un cuerpo de Escrituras del Nuevo Testamento, o sea la formación de un canon del Nuevo Testamento. No es que la Iglesia no supiera antes de este tiempo que se hallaba en posesión de escritos inspirados y autoridad.' Los Evangelios en particular hacía mucho tiempo que eran usados en las iglesias, y se habían

hecho colecciones muy temprano de las Epístolas de Pablo. Estas colecciones, sin embargo, se incrementaron de modo no oficial, con miras a propósitos de edificación, y sin una idea consciente presente al forinarlas de lo que nosotros queremos decir por Canon de la Escritura. Sólo hemos de recordar lo cercana que estaba la Iglesia del segundo siglo de la Edad Apostólica, y qué énfasis se ponía todavía en la tradición viva apostólica, para ver hasta qué punto se hallaría lejos de la mente de los hombres el erigir estos escritos de los apóstoles y hombres apostólicos en una regla de fe y práctica permanente para toda la Iglesia. Ahora, bajo la presión de la controversia gnóstica, cuando la Iglesia se vio enfrentada por el Canon mutilado de Marción, y vio sus fronteras invadidas por producciones seudónimas y apócrifas, era inevitable que se sintiera impulsada a emprender seriamente la tarea de hacer una colección de los libros que eran considerados como apostólicos --que sabía por su historia y su uso establecido desde mucho tiempo que lo eran-, y que éstos debían ser separados definitivamente de la masa flotante y elevados a una posición de autoridad exclusiva. A esto se añade otro motivo: el de hallar en estas Escrituras --coleccionadas así y unificadas-- una base desde la cual asaltar las teorías de sus contrincantes, y defender la doctrina de la Iglesia contra sus ataques. Con miras a conseguirlo, era necesario hacer hincapié en que en los escritos que les daban su autoridad --a saber, su carácter apostólico, u origen, fuera directamente de los apóstoles o de hombres pertenecientes a los primeros círculos apostólicos, y teniendo la sanción apostólica para su obra-. Así fue formándose hacia el fin del segundo siglo la concepción de una colección de las Escrituras del Nuevo Testamento --de un Nuevo Testamento, como ahora empezó a ser llamado---, que a partir de entonces ocupa su lugar al lado del Antiguo Testamento como de igual validez y autoridad. Se hacen listas de los libros sagrados, y los Padres de la Iglesia del período muestran de modo bien claro que saben están tratando con un código de escritos de origen apostólico, de carácter inspirado y de autoridad normativa.
Pronto se hizo aparente, sin embargo, que no bastaba meramente con fijar el Canon de la Escritura. Apareció luego la cuestión de la interpretación de las Escrituras, cuando los hombres las tuvieron. Los gnósticos no podían ser reducidos al silencio mediante una simple apelación a un libro. No siempre admitían la autoridad de las Escrituras, pero, incluso cuando lo hacían, tenían sus propias maneras de sacar de ella el sentido que deseaban. Los escritos de los Padres están llenos de ejemplos de la exégesis extraordinaria por medio de la cual sus oponentes conseguían sacar concepciones mitológicas estrafalarias de las palabras más simples de la Escritura. Los mismos Padres distan mucho de estar libres del vicio de la interpretación alegórica; pero, como puede verse al comparar, su uso de la Escritura era la sobriedad misma comparado con el de los gnósticos a quienes combatían.' La cuestión, simplemente, no era ya sobre el Canon de la Escritura, sino sobre el sentido que había que sacar de ella. Fue aquí que los Padres retrocedieron a una segunda línea de defensa, buscada por ellos no en la filosofía griega, sino en lo que llamaban la Regla de la Fe--- en la tradición constante y firme de la fe que había sido mantenida en las Iglesias desde los días apostólicos-. Decían:

Hay algo anterior a las Escrituras. La Iglesia fue fundada por la palabra oral de los apóstoles y sus seguidores. Su testimonio había sido transmitido en todas las grandes Iglesias; había adoptado modelo definido en las formas prácticamente anuentes de sus confesiones bautismales. Consúltese allí y se hallará que es uniforme y único: una tradición católica definida, que poseían todas la Iglesias, y que ellos trazaban unánimes a una fuente apostólica. Ayudaba a esta apelación el que hacia la mitad del siglo segundo la fórmula bautismal de las Iglesias ya había cristalizado en una forma tolerablemente fija ---en una forma sustancialmente idéntica a nuestro Credo apostólico-. En otras palabras, a la especulación desenfrenada de los que procuraban imponer a la Escritura un sentido que no tenía, oponía el testimonio anuente de todas las grandes ramas de la Iglesia desde los días de los apóstoles en adelante. Esto, sin duda, era la introducción del principio de tradición, que en su desarrollo posterior causó tanto daño. Pero era un uso legítimo del principio en un tiempo en que la tradición estaba todavía viva. Fue usado no para sobreseer o poner a un lado las Escrituras, sino para corroborarlas; no para establecer una autoridad rival, sino para actuar como freno al desenfreno y extravagancia de una interpretación que de otro modo no habría tenido límite.
De utilidad más dudosa era la tercera línea de defensa establecida, en el intento de asegurar, a su vez, una garantía para la pureza de la tradición: un obispado histórico continuo, concebido como depositario y guardián de la verdad, por ordenanza divina. De modo preeminente, como es natural, la verdad había que buscarla en las grandes Iglesias, por ejemplo, Roma, Antioquia, Corinto, que se creía habían sido fundadas por los apóstoles; y se dan listas de sucesión de obispos en algunas de estas Iglesias, con sumo cuidado, en prueba de la posibilidad y realidad de esta transmisión de la doctrina apostólica. No se puede negar que hay una importante verdad en esta concepción de una cadena de testigos fieles de la tradición apostólica; pero la forma precisa que se le dio de una sucesión de obispos ha de ser impugnada. No es necesario aceptar la sucesión episcopal apostólica para ver en la victoria sobre el Gnosticismo un triunfo de la fides catholica et apostólica.

Las ganancias para la teología doctrinal como resultado de este conflicto del segundo siglo contra el Gnosticismo no son menos notables. La primera parte de la obra de los grandes Padres antignósticos: Ireneo, Tertuliano, Clemente, Hipólito, etc., era, como la de los apologistas, polémica. Tenían que llevar la guerra al campo enemigo --mostrar la falta de base, el carácter no cristiano, las tendencias inmorales de las fantasías gnósticas-. Nadie que estudie la gran obra de Ireneo Contra las Herejías, o del poderoso tratado de Tertuliano Contra Marción, puede negar la capacidad con que fue ejecutada esta obra. Pero la tarea principal impuesta a la Iglesia fue positiva; y aquí lo concienzudo del ataque gnóstico --el carácter fundamental de las preguntas hechas, algunas de las cuales, como la de la relación entre el Antiguo Testamento y el Nuevo, la Iglesia se había sentido tentada a pasar por alto, o a deslizarse fácilmente por encima de ella-- obligó a sus representantes a escarbar en los

problemas teológicos más profundos. Tenía que rescatar la idea cristiana de Dios de las especulaciones mitológicas que la deformaban; asegurar la idea de la creación contra la de la emanación involuntaria; reivindicar, como había hecho Pablo antes, la gloria del Hijo contra la tendencia a fundirle en un enjambre de cones; defender, con Juan, la verdadera humanidad de Cristo contra una variedad de negaciones docéticas; sostener la unidad de la revelación y la identidad de Dios en el Antiguo Testamento con el Dios del Evangelio; presentar batalla por la historicidad de los grandes hechos de la vida de Cristo --su nacimiento virginal, sus milagros, su muerte, su resurrección-- contra teorías que los resolvían en alegorías; y reivindicar la receptividad universal de los hombres al Evangelio, en contra del exclusivismo y orgullo gnósticos. ¿Habrá alguien que diga que esta obra no fue bien realizada, o que los resultados tienen alguna semejanza real con las ideas de la filosofía griega? No tengo interés en negar que en las especulaciones de algunos Padres ---en la escuela de Alejandría especialmente-- hay una influencia perceptible de Platán y los estoicos en la construcción cristiana. Incluso esto no tiene por qué ser condenado como un mal en sí, porque el Cristianismo tiene parentesco con los pensamientos más elevados de todas las filosofías, y derecho a asimilarlos. Pero se hallará que es precisamente el elemento que era más funesto para el Platonismo --su concepción de Dios como un ser abstracto, exaltado por encima de todos los predicados definidos-- que la teología posterior trabajó para vencer. Si, por otra parte, tomamos la teología de un Ireneo como un tipo de obra constructiva del período, hallamos, a pesar del hecho de que sus ideas no son presentadas de modo sistemático en absoluto, una riqueza de pensamientos profundos, algunos de los cuales la teología moderna está sólo empezando a apreciar plenamente. Tendremos que volver a este sistema más adelante (capítulo VII). Entretanto, sólo hago observar que una teología que toma la encarnación como su centro; que la usa como la clave de las doctrinas de Dios, de la creación, del hombre, de la redención, del resultado final de las cosas; que une la creación en la forma más íntima con la redención; que ve en Cristo la « recapitulación » de la humanidad --su gran Personaje y su Nueva Cabeza-; que le representa reuniendo todas las cosas creadas en una, en sí mismo (Efesios 1:10); que explica la redención de los pecadores mediante el mismo principio de Uno que represente a todos en la obediencia que El rinde a Dios, su victoria sobre Satanás, y su sufrimiento de lo que era debido a la justa ordenanza de Dios que conectaba la muerte con el pecado, es una teología de tal calibre, digo, que no es presuntuoso sostener que la Iglesia tiene que andar mucho trecho si quiere dejarla detrás.

***

Capítulo III

La doctrina de Dios; la Trinidad y la Divinidad del Hijo y del Espíritu - Controversias Monarquiana, Arriana y Macedónica

(siglos tercero III y cuarto IV)

La obra de los Padres antignósticos tenía que ser realizada antes de que la Iglesia estuviera plenamente preparada para entrar en la construcción de sus doctrinas peculiares. Sin embargo, una vez se, hubo puesto el fundamento y se hubieron aclarado las cuestiones, aparecieron nuevas preguntas en el conflicto con el politeísmo pagano y el emanatismo gnóstico, y la Iglesia, con instinto seguro, se dirigió osadamente al corazón de la materia en la determinación del concepto cristiano de Dios como Trino, y la reivindicación de la suprema Divinidad del Hijo y del Espíritu. Estas doctrinas fueron delimitadas pronto en el campo de la controversia por la negación herética. Las controversias que tratan de ellas son las conocidas como Monarquiana, Arriana y Macedónica, en los siglos tercero y cuarto. Sin embargo, hubo desarrollos preparatorios a los cuales será necesario prestar atención. Primero referiré los estadios iniciales de la historia de las doctrinas; luego hablaré de las controversias en las que fueron puestas a prueba estas conclusiones previas.
I. La doctrina de la Trinidad es la que ha pasado a ser costumbre señalar como debida a la influencia de la metafísica griega, por encima de todas las demás. Por tanto, haremos bien recordando, que los que lucharon esta batalla en contra de las diversas formas de la negación herética tenían la convicción uniforme de que la doctrina por la que luchaban, si bien no había sido formulada teológicamente, se hallaba en la fe de la Iglesia desde el principio, implicada en su confesión de Padre, Hijo y Espíritu. Los Padres de esta edad nunca habrían admitido que se les acusara de traer nuevas doctrinas, o importar especulaciones de la filosofía, que no tuvieran base escritural. Su objetivo aquí, como en las controversias gnósticas, era la conservación -la defensa de los intereses vitales de la fe contra teorías que ellos creían las negaban o entraban en componendas con ellas-. Su apelación, Pues, como antes, fue a la Escritura y a la tradición continua cristiana. Cuando, por ejemplo, Hipólito, o quienquiera que escribió el libro titulado El Pequeño Laberinto, al comienzo del siglo tercero, estaba refutando a los unitarios de su tiempo (los artemonitas), apeló con confianza a la Escritura, a la enseñanza de los escritores anteriores y a los salmos e himnos cristianos. «Quizá», dice, «lo que alegan podría ser creíble, de no ser que las Escrituras divinas les contradicen... Porque, ¿quién hay que no conozca las obras de Ireneo y Melito, y los demás, en las cuales Cristo es anunciado como Dios y Hombre? Todos los salmos e himnos que fueron escritos por hermanos fieles desde el principio celebran a Cristo como el Verbo de Dios, afirmando su divinidad» (Eusebio v. 28). En ambos lados de la controversia se consideró siempre que la evaluación dada de la persona de Cristo era decisiva para la fe y la teología. Pero la confesión de la verdadera divinidad del Hijo y del Espíritu por necesidad llevó a la distinción trina de la misma divinidad; y el bautismo en el

triple nombre' fue un reconocimiento continuo de que esta distinción pertenecía esencialmente a la idea cristiana.
Los primeros impugnadores de la divinidad de Cristo que conocemos fueron los Ebionitas, que eran judíos cristianos, que ciertamente no representan el elemento vivo, progresivo del Cristianismo primitivo, sino que se hallaban desde el principio en un nivel inferior, y debido a su fracaso en captar la naturaleza esencial del Evangelio, se volvieron más y más reaccionarios y sus ideas fueron empobreciéndose al pasar el tiempo. Para ellos Jesús era simplemente un hombre en quien había descendido el Espíritu de Dios por su piedad en el Bautismo, calificándole para su mesianidad. Incluso la sección de ideas más claras de este grupo -los Nazarenos- se desgajó del gran cuerpo del Cristianismo gentil en desarrollo y, encogidos por su ambiente, tendieron a hacerse más y más una mera secta, un anacronismo histórico, como ocurre en casos semejantes de desarrollo detenido. El Ebionismo desapareció hacia el siglo quinto.
No podemos ir a los llamados Padres Apostólicos -Clemente de Roma, Bernabé, Hermas, Ignacio, Policarpo y el resto- para hallar mucha ayuda en el desarrollo de la doctrina. Más importante es notar que la cristología de estos Padres, por regla general, es notablemente fuerte y clara. La nota clave de todos, según dice con razón Harnack, se halla en las palabras iniciales del segundo Clemente: «Hermanos, deberíamos pensar de Jesucristo que es Dios, como el Juez de los vivos y los muertos.» Ignacio, cuyo principal interés teológico se halla en oposición a las negaciones docéticas de la realidad de la humanidad de Cristo, no es menos decisivo en su afirmación de la verdadera divinidad de Cristo, llamándole «Nuestro Dios, Jesucristo» (Efesios, xviii). Incluso el tratado recientemente descubierto Didache, tan escaso doctrinalmente, habla bien claro aquí. El bautismo ha de ser administrado en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu, y se dirige a Cristo en las oraciones eucarísticas como «el Dios de David». Menciono a estos Padres, sin embargo, principalmente para referirme a la teoría del profesor Harnack, que se halla en conexión con su idea general de la doctrina de la Iglesia primitiva, pero con la cual yo no puedo estar de acuerdo. A juicio del profesor Harnack, hemos de distinguir entre los escritos de este período no uno sino dos tipos cristológicos, llamados por él, respectivamente, el Adopcionista y el Pneumático. En el primer, Jesús es considerado como un hombre en quien Dios, o el Espíritu de Dios, reside, y que, después de su aprobación en la tierra, es adoptado por Dios y elevado a la gloria celestial; en el último es considerado como un ser espiritual celeste, el más elevado después de Dios, que ha asumido la carne, y después de su obra en la tierra regresa al cielo. En el uno tenemos a un hombre que pasa a ser Dios, en el otro un ser casi divino que se hace hombre? Quisiera hacer los siguientes comentarios a esta teoría. En primer lugar quisiera señalar que el único escrito que el profesor Harnack puede aducir para su cristología «adopcionista» es el alegórico Pastor de Hermas. Se concede que la cristología del resto del grupo (Clemente, Bernabé, Ignacio, Policarpo, etc.) es lo que él llama «Pneumática». En segundo lugar, pongo en duda la corrección de su descripción incluso de la cristología «Pneumática». Harnack halla el prototipo de esta Epístola a los

Hebreos, la Epístola a los Efesios, y los escritos de Juan, en el Nuevo Testamento. Pero por lo menos induce a error el dar la impresión que estas Escrituras enseñan sólo la encarnación de un ser espiritual celeste, sin reconocer que este ser es considerado de modo expreso, en un sentido pleno, como divino. Si los Padres Apostólicos enseñan una doctrina de la divinidad del Hijo tan alta como la de Juan, o Pablo, o la Epístola a los Hebreos, no creo que se pueda pedir razonablemente más. Pero, finalmente, ¿enseña incluso Hermas sólo una cristología «adopcionista»? No puedo admitir que lo haga. Hay, sin duda, elementos ambiguos en la cristología de Hermas, pero se refiere más bien a otro punto: la relación del Hijo con el Espíritu de Dios. Con respecto a Cristo mismo parece haber pocas dudas de que Hermas afirma una verdadera encarnación del Hijo preexistente. En un lugar,' por ejemplo, se le manifiesta a Hermas una roca y una puerta, y se le dice que denotan al Hijo de Dios. ¿Cómo pregunta él, puede ser esto, siendo así que la roca es vieja y la puerta es nueva? Se le contesta: El Hijo de Dios es más antiguo que toda la creación, y fue el consejero del Padre en su creación. Por esta razón es antiguo. Pero la puerta es nueva, porque fue manifestado en los últimos días, para que los que son salvados puedan entrar por medio de ella en el Reino de Dios. Esto, sin duda alguna, no es una cristología «adopcionista». Lo que Harnack describe bajo este título es realmente el punto de vista de Pablo de Samosata, hacia fines del siglo tercero.

En los Apologistas, cuya posición general y cuya obra discutimos en la última conferencia, hallamos cómo había que esperar un considerable progreso teológico. Se concede -y el que se admita es importante- que estos escritores sostenían firmemente la fórmula trinitaria, y, además, que creían unánimemente que era la segunda persona de la Trinidad, el «Logos», una en esencia con el Padre la que se encanó en Cristo. Sin embargo, la nueva escuela hace una acusación seria contra los apologistas. Se alega, primero, que cambiaron el centro de gravedad en la teología cristiana, y lo llevaron por una vía falsa por el mero hecho de introducir esta especulación del Logos, y segundo, que el Logos para estos Padres era una concepción cosmológica y no primariamente cristológica- y, por tanto, es una parte de la «teología natural» en la cual, se les reprocha, han convertido el Cristianismo-. Se defiende que es el interés cosmológico y no el cristiano lo que les atrajo a la doctrina del Logos. ¿Es válida esta acusación? Creo que sólo lo es en un grado muy parcial. En primer lugar, en cuanto al origen de la noción, si bien Filón de Alejandría tiene una doctrina del Logos, es una suposición, que no se puede probar, que los apologistas sacaron su idea de Filón, y no de una fuente mucho más próxima, o sea el apóstol Juan. El apóstol Juan sabemos que había estado en sus manos, y Teófilo de modo expreso se funda en él (cap. xxii), pero Filón no se menciona ni una sola vez en sus páginas. La cosa varía con respecto a los alejandrinos, los cuales usan a Filón. Además, el argumento en favor de la divinidad de Cristo, y de distinciones en la Divinidad, no se halla en este término solamente, sino que está basado ampliamente en el testimonio del Evangelio y en el Antiguo Testamento? Luego, en cuanto a la Cosmología, si bien es verdad que, como corresponde a su objetivo apologético, dan una prominencia especial al lado racional de esta doctrina y,

como teólogos y filósofos cristianos, la usan, como hicieron también los apóstoles, para conectar la cristología con la cosmología -elevando con ello el Cristianismo claramente por encima de las limitaciones judaicas, y apartándolo de las mismas-, no puedo admitir que quede establecido que el interés primario de su fe fuera el cosmológico. Lo primero que vemos en estos escritores es indudablemente el hecho del Logos encarnado; de esto regresaron, con el Nuevo Testamento, a la conexión del Logos o Hijo con la creación. El resultado fue su convicción de que el principio de la revelación era al mismo tiempo el principio de la creación, y viceversa -una base muy importante para la refutación del Gnosticismo y para una sana filosofía de la religión.
Con todo, hay que admitir que la doctrina del Logos de los apologistas no es todavía la de la teología posterior nicena; y que, juzgada por este criterio, tiene defectos serios. Sería demasiado esperar que un intento de esta clase tuviera éxito al instante; no lo tuvo. La tarea que estos escritores tenían delante, pues, era indudablemente muy difícil. Estaban prácticamente de acuerdo en su doctrina del Logos, e intentaban conservar la divinidad entera y perfecta de Cristo. Pero al hacer llegar la distinción de Padre e Hijo en la divinidad, no podían renunciar a la obligación de mostrar en qué forma se podía reconciliar esto con el monoteísmo. Tenían delante la tarea de reconstruir su doctrina de Dios de modo que incluyera la distinción de Padre e Hijo, y también de Espíritu. Tenían que intentar no sólo una teología de la persona de Cristo, sino una teología de la Trinidad. Y la teoría que construyeron, aunque es la precursora de la de Nicea, muestra brechas lógicas que la controversia subsiguiente había de sacar a la luz. La diferencia principal era que, aunque atribuían al Logos un modo real y eterno de subsistencia en Dios, al parecer no consideraron este modo de subsistencia como personal, sino que sostuvieron que el «surgir» o «engendrarse» (y¿~¿s-) del Hijo como una hipótesis distinta era inmediatamente previo a la creación y con miras a ella. Esto es decir que el Logos era eterno, pero su subsistencia personal como Hijo no lo era. Además, en contraposición a la idea gnóstica de la emanación involuntaria, esta generación del Hijo para la obra de la creación estaba representada como un acto de la voluntad del Padre. Esta es la idea de Justino probablemente, y de los otros principales apologistas, indudablemente; y siguió siéndolo a la vista de la Iglesia latina. Tertuliano expresó: «Hubo un tiempo en que el Padre no tenía Hijo.» Es evidente que esta doctrina del Logos de los apologistas prestó apoyo a las elaboraciones posteriores sabelianas y arrianas; a los sabelianos, en la idea del Logos como una distinción modal, no personal, en la Divinidad; y a los arrianos, en la admisión de que hubo un tiempo en que el Hijo no existía, y que fue producido por un acto de la voluntad del Padre. Con todo, en modo alguno podía hallarse esto en la mente de los apologistas para dar apoyo a ninguno de estos modos de ver. Su doctrina difiere diametralmente de la de los arrianos en que ellos sostenían que el Hijo era verdaderamente de la esencia del Padre; y difiere de los sabelianos en que afirmaban la existencia de tres distintas hipóstasis, o personas, en la Divinidad, antecedentes a la Creación y después de ella.

Esto nos lleva a la consideración de los antignósticos, especialmente los Padres griegos, los cuales pusieron los fundamentos reales de esta doctrina de la Trinidad. En Ireneo, el primero de estos Padres, se halla pleno y claro el enunciado de esta doctrina. El limpia la declaración de las ambigüedades que hemos visto se adhería a la misma en los apologistas, y firmemente afirma la subsistencia eterna, la plena divinidad y la distinción personal del Logos, que después se encarnó en Cristo. «El Logos», según expresa Harnack, «es la revelación-hipóstasis del Padre, "la revelación propia de un Dios consciente de sí mismo", y, realmente, la revelación propia eterna. Porque, según él, el Hijo siempre existía con Dios, siempre revelaba al Padre, y había sido la plena Divinidad que El revelaba en sí mismo. En otras palabras, es Dios en su naturaleza específica, verdaderamente Dios, y no hay distinción de esencia entre El y Dios.» Tertuliano, como hemos visto, siguió en los pasos de los apologistas en la doctrina del Hijo; con todo, en controversia eliminó muchos pensamientos importantes, y tuvo una influencia decisiva en la nomenclatura de la teología. Es a él, por ejemplo, que debemos expresiones como «generación», «una sustancia», «tres personas».'Concibe la Trinidad como una dispositio o economia en Dios que antecede a la creación, y defiende la unidad con la idea de que la unidad no es abrogada cuando deriva la Trinidad de sí misma.' Pero es tan enfático como los Padres nicenos en afirmar que el Hijo y el Espíritu son de «la misma sustancia» que el Padre.' Sin embargo, son los teólogos alejandrinos los que fueron más efectivos en el desarrollo de nuestra doctrina, y éste es el lugar, quizá, en que se digan unas pocas palabras sobre el carácter general de esta importante escuela. Alejandría era la ciudad más maravillosa del mundo antiguo, en el aspecto intelectual, segunda sólo a Atenas. Es difícil dar una idea adecuada de la misma, con su población abigarrada, su vida febril, el choque de centenares de filosofías y religiones; la fusión de los modos de pensamiento griego, judío y oriental -la ciudad de Filón, en que enseñaba Basilides, en que nació el neoplatonismo, donde Atanasio rigió más adelante-. Es fácil predecir el carácter de la teología que surgida bajo estas condiciones. Como mucho antes, en Filón, tenemos la fusión de ideas judías con la filosofía griega, lo mismo ahora había que ver de antemano que el intento sería el unir el Cristianismo con el pensamiento y la cultura que predominaban en este centro de actividad. Esto es, de hecho, lo que ocurrió. El nuevo espíritu halló su encarnación en la famosa Escuela Catequística de la ciudad, comenzando por Panteno, luego presidida con tal distinción por Clemente (hasta el año 202), y a continuación por Orígenes (hasta 231). La característica de esta escuela es que adopta una actitud cordial hacia la cultura pagana, no se separa de modo tajante de la misma, sino que más bien procura asimilar lo que hay de bueno en ella. Cree que el Dios del Evangelio es también el Dios de la primera Creación, y que todo el conocimiento y ciencia -todo desarrollo de las facultades del hombre, concedidas por Dios- son sagrados, o son capaces de llegar a serlo. Así procura conectar el Cristianismo, como el principio de una nueva humanidad, con todo el círculo de los intereses intelectuales y morales del hombre. Al mismo tiempo, lo hace en el terreno cristiano, no buscando exaltar el conocimiento sobre la nueva fe, como a veces se la acusa de hacerlo, sino

sosteniendo, más bien, que el verdadero conocimiento siempre se ha de basar en la fe, el amor y la obediencia. En su tendencia la escuela era especulativa, idealizadora, espiritualizante. Pero la Gnosis que procura desarrollar no es anticristiana, sino cristiana. Los grandes maestros ocupan su puesto explícitamente en la «Regla de Fe» cristiana -el canon ecclesiasticus- y en las Escrituras, a las cuales apelan como una autoridad final. Orígenes, en su Primeros Principios --el intento más primitivo que conocemos de un sistema de teología-, con propiedad distingue entre las cosas creídas con certeza por la Iglesia, y sus propias especulaciones sobre puntos no incluidos en la enseñanza de la Iglesia, a los cuales no concede la misma autoridad? Con todas sus faltas, me atrevo a creer que la escuela de Alejandría tenía un ideal que haríamos bien en abrazar, y daba testimonio de una verdad de importancia, a saber, que el Cristianismo es el principio de transformación para toda nuestra humanidad.
En esta escuela, pues, aunque no en un sentido no cristiano, vemos el enfoque más cercano a la teoría del profesor Harnack de una fusión del modo de pensar cristiano con el griego. En nuestro tema presente de la doctrina de Dios hallamos en los Padres alejandrinos tanto progreso como deficiencias. La mente de Clemente es superlativamente idealista; pero en la Trinidad sostiene que el Logos o Hijo es eternamente preexistente con el Padre. Así, Ireneo se desprende de la idea de los apologistas de que la subsistencia personal del Hijo empezó con ocasión de la Creación. Con todo, la personalidad del Hijo parece siempre en este Padre en peligro de volverse a fundir en un simple atributo de la razón divina. Orígenes, por otra parte, hace hincapié en la distinción personal, y da a la doctrina un desarrollo que marca un progreso real. Tanto él como Clemente tratan a Dios en su exaltación demasiado platónicamente; pero la distinción de Orígenes de los gnósticos se ve en el hecho de que, como admite su crítico, «atribuye consciencia de sí mismo y voluntad a esta esencia superesencial, en oposición a Valentino, Basílides y los neoplatonistas posteriores... Concibe a Dios en una forma más viva, y, por así decirlo, más personal, que los filósofos griegos». Es decir, su doctrina no es la de los gnósticos o filósofos en absoluto, y el profesor Harnack yerra al procurar sugerir continuamente una identidad fundamental.

La peculiaridad de Orígenes en la doctrina de la Trinidad es doble. Primero, para él es debida a la introducción en la teología de la noción de la «generación eterna» del Hijo -significando con ello un origen intemporal inefable de la esencia del Padre, que se ha de distinguir de la Creación---. La idea de Orígenes sobre este punto puede ser considerada propiamente, como sugiere Dorner, como la de una unidad superior de las ideas de los teólogos precedentes. Los apologistas y Tertuliano sostienen una genosis- del Hijo -una generación, un surgir en existencia hipostática-, pero no era eterno. Clemente reconoció la distinción eterna; pero la suya era una Trinidad, por así decirlo, in statu, --estacionaria-, en la cual la personalidad del Hijo quedaba asegurada sólo de modo precario. Orígenes supera esto introduciendo en la doctrina la concepción de un movimiento vivo o proceso -de una vida circulante constantemente en la Divinidad en virtud del cual el Hijo es

engendrado eternamente del Padre, y el Espíritu procede eternamente de ambos. Esto es, retiene la noción de la genosis pero la hace retroceder a la eternidad. Domer remarca de modo apropiado como prueba del valor de esta concepción que, en tanto que otras concepciones de Orígenes -su doctrina de la creación eterna, de la preexistencia de las almas, de la restitución final, etc.- nunca han obtenido reconocimiento eclesiástico, «su doctrina de la generación eterna del Hijo, al contrario, obtuvo, por su propio peso, la posición de piedra del ángulo del edificio doctrinal de la Iglesia» (ii. p. 114).

Orígenes, pues, había asegurado la hipóstasis del Hijo; ¿no había el riesgo ahora de hacer peligrar la unidad divina? Esta es la segunda peculiaridad de este modo de ver: la manera en que procura salvaguardar la unidad divina en medio de estas distinciones. Esto se esforzó en conseguirlo mediante su doctrina de la subordinación. El Padre, en su existencia absoluta, inderivada, es considerado como la fuente primaria axo de la Divinidad; el Hijo, aunque la imagen perfecta del Padre, tiene una existencia derivada. El Espíritu se deriva en un grado aún más remoto. El Padre solo, por tanto, es el Dios Altísimo. Cristo, aunque divino, está relacionado con el Padre como un ser derivativo y subordinado. Orígenes se afirmó en las palabras de Juan: «Mi Padre es mayor que yo» (Juan 14:28). Habla incluso del Hijo como un «Dios segundo» (denteros teos) Es fácil ver que este modo de ver diera un punto de contacto preparado para el arrianismo posterior. Porque si la plena Divinidad se hace consistir en los atributos de la autoexistencia, la ausencia de generación, etc., y éstos son reservados para el Padre, y se declaran incomunicables, ¿cómo puede decirse que el Hijo, a quien se niega atributos, tiene una divinidad perfecta? Aquí hay una debilidad en la teoría de Orígenes que la doctrina atanasiana había de superar; y nos es difícil echar de ver dónde surge esta debilidad. Surge precisamente de la influencia indebida de la concepción platónica de Dios como el ro on incomprensible -un Ser elevado por encima de las determinaciones finitas, casi por encima de la misma existencia-. De ello proveyó el antídoto, la propia doctrina de Orígenes de un movimiento eterno y vivo en la naturaleza de Dios,' pero que fue purgada de modo más perfecto por la teología posterior. No niego, pues, una influencia griega relativa en la formación de la doctrina alejandrina: sólo insisto en que no es, como la presentan Harnack y los otros, el resorte motor en el desarrollo, que aquí, como en otras partes, sigue su propia lógica a pesar de las desviaciones parciales.

II. Queda ahora abierto el camino para la consideración de la serie de controversias con que habían de ponerse a prueba las conclusiones que hemos visto se iban formando en el desarrollo precedente. Se verá, al proseguir, que siguieron un orden lógico de temas -la monarquiana referida (principalmente) al Padre; la arriana, al Hijo; y la macedoniana, al Espíritu Santo.

Tal como el siglo segundo fue el período de las herejías gnósticas, el tercero fue de modo preeminente el período de las herejías monarquianas. Y así como del conflicto con la oposición gnóstica la Iglesia emergió con una comprensión más clara de las verdades fundamentales de la religión, también del conflicto con el Monarquianismo emergió con una comprensión más firme

del concepto cristiano de Dios -de la idea de Dios, a saber, que está implicada en su propia afirmación de una encarnación real, y una obra real del Espíritu-. A la luz de lo que se ha dicho en las páginas previas, no es difícil comprender de qué manera se originaron las formas de herejía que voy a describir. Tan pronto como empezó a ser formulada una doctrina explícita de la Trinidad, era inevitable que hubiera oposición a la misma, aunque no fuera bajo otras premisas que las de su supuesta novedad. Era inevitable que apareciera la pregunta: ¿En qué forma puede reconciliarse la doctrina de una Trinidad con el artículo fundamental de la unidad de Dios? La «Monarquía» divina -el gobierno exclusivo de Dios, contra la idea politeísta- parece hallarse en peligro. Pero no sólo parece ponerse en peligro con el proceso del desarrollo el interés teológico; incluso el interés cristológico parece sufrir. La fuerte subordinación de ciertos Padres, -por ejemplo, los apologistas y Orígenes-, la manera en que procuran asegurar la hipóstasis distinta del Hijo hablando de El como un «Dios segundo», la forma precaria en que relacionan el Logos con la voluntad del Padre, evocaron el sentimiento de que no era sólo la unidad de Dios, sino la verdadera divinidad de Cristo que quedaba comprometida. No era, después de todo, un verdadero Dios el que se manifestaba en Cristo. Fueron estos dos intereses en combinación --el teológico y el cristológico, el interés en la unidad divina y el interés en la divinidad del Hijo- que dieron lugar al tipo de herejía que llamamos Monarquiana; la cual llevó -por ejemplo, en los Patripasianos- al rechazo total del Logos hipostático, y a la afirmación de que el mismo Padre se había encarnado en Cristo. Sólo de esta manera, creían, podía asegurarse que en El había el Dios verdadero y absoluto. Estos intereses más profundos se cruzaban en muchas mentes, naturalmente, con otros más superficiales: la simple reacción de rechazo ante el misterio, el deseo de hacerlo todo claro y simple, fácil a la comprensión común, y la falta de aprecio para los elementos más profundos de la doctrina cristiana. Sin embargo, ya se ha dicho bastante para mostrar que las herejías de que hablo no hay que achacarlas al puro amor al error -hay pocas herejías serias que lo sean-, sino que son claramente explicables por la naturaleza del caso y las circunstancias de los tiempos. Ni se pueden descartar, tampoco, como de poco interés para nosotros. El tercer siglo es un hervidero de teorías que tienen semejanzas en extremo notables con las de nuestros propios días; en realidad, muchas teorías modernas no son más que reproducciones de ellas, prácticamente; y al estudiarlas en el terreno en que la Iglesia las rechazó, obtendremos mucha ayuda para resolver nuestros propios problemas.

El Monarquianismo, como forma de error, procede de los últimos decenios del siglo segundo. Tertuliano es el primero que da su nombre.' Denota en general, como ya hemos explicado, la tendencia al énfasis en la unidad de Dios, y rechaza la Trinidad personal. Este rechazo, sin embargo, puede tener lugar en dos formas ampliamente distintas. Allí donde el interés teológico es fuerte y el interés cristológico débil, por un lado, tenemos una exaltación, de modo natural, de la unidad divina a expensas de la verdadera divinidad de Cristo -un Monarquianismo Ebionítico o Unitario-. Allí donde el interés cristológico es predominante --donde, por ejemplo, el motivo es salvaguardar la verdadera divinidad de Cristo- tenemos, por otro, una identificación de Cristo con la

única persona de la Divinidad, la cual entonces se considera que asume este modo particular de manifestación -un Monarquianismo modalístico: en la forma primera es el Patripasianismo, y en su forma más desarrollada el Sabelianismo---. Tenemos, pues, dos clases de Monarquianos: 1) los Ebioníticos, unitarios o Monarquianos: dinámicos; y los Monarquianos modalistas en sus dos divisiones de Patripasianos y Sabelianos. Voy a dar una breve referencia de los dos.
A la cabeza del Monarquianismo tipo Ebionítico, quizá en las dos formas, hay la oscura secta de los Alogi, en Asia Menor (cer. 170-180 d. de Jc.) -Sinopticistas, podríamos llamarlos-, que, por un motivo antimontanista, se mantuvieron firmes en lo que consideraban como la Cristología de los Evangelios Sinópticos, y rechazaban la doctrina del Logos del Evangelio de Juan. Por ello su nombre, «negadores del Logos». No está claro si admitían la divinidad de Cristo en alguna forma-, sabemos que por lo menos aceptaban el nacimiento sobrenatural. Más tarde, durante varias décadas, el principal escenario del movimiento fue Roma. Allí, a principios del siglo tercero, estuvo en boga una forma de monarquianismo puramente unitario, primero bajo un tal Teodoto de Bizancio, un curtidor que fue excomulgado por el obispo Víctor; luego, un Teodoto más joven, un banquero; finalmente, en el partido afín de los Artemonitas, llamados así por ser su fundador Artemón. El primer Teodoto era un hombre bien versado en la cultura griega. Se dice que había enseñado que Cristo era un «mero hombre» (antropos) pero admitía su nacimiento sobrenatural. El descenso del Espíritu sobre El en el bautismo fue la recompensa de su piedad preeminente. Con todo, no era Dios, aunque algunos de su partido se dice que enseñaban que Jesús pasó a ser Dios después de la resurrección -un punto de vista parecido al de Pablo se SamosaW-. Las ideas de los artemonitas no eran muy distintas. Fueron refutadas en el libro titulado El Pequeño Laberinto, por Hipólito, o bien un presbítero, Cayo, al cual ya se ha hecho alusión. Lo que nos interesa en estas discusiones es que la apelación a los escritores de la Iglesia es en especial la Escritura, que ellos acusan a sus oponentes de abandonar para seguir a Euclides, Aristóteles, Teofrasto y Galeno.
Más peso tiene, en cuanto a su significación, el otro tipo de Monarquianismo -el que he llamado modalista-. Su forma patripasiana inicial tuvo una historia breve pero curiosa. La esencia de esta modalidad, como ya se ha explicado, es que el mismo Padre se había encamado en Cristo, y sufrido en El y con El. A nosotros nos es difícil concebir que alguien pudiera sostener esta identificación, viendo que Cristo, como Hijo, es distinguible claramente del Padre -pudiera defender, en resumen, que el Padre y el Hijo eran el mismo-. Con todo, esta teoría no sólo fue defendida, sino que, como testifica Tertuliano, recibió durante algún tiempo una amplia aceptación. Se estableció en Roma durante varios obispados, fue favorecida por los obispos de Roma, y tuvo seguidores de influencia entre los laicos. El primer representante de este punto de vista que conocemos fue Praxeas, un confesor de Asia Menor y un fuerte contrincante de los Montanistas. Llegó a Roma probablemente durante el episcopado de Eleuterio (170-190), y no sólo indujo a este último a cancelar cartas de paz que había enviado en favor de los Montanistas, sino

que le persuadió a adoptar sus propias ideas. Con ello, dice Tertuliano, hizo un doble servicio al diablo en Roma: «expulsó la profecía y trajo la herejía; puso en fuga al Paracleto, y crucificó al Padre». Después fue a Cartago y diseminó sus ideas allí. Tertuliano pretende haberle convertido; pero la «cizaña» que había sembrado brotó, e hizo necesario el tratado del Padre africano. Praxeas representa las ideas patripasianas en su forma más burda. El Dios Único Todopoderoso, el Padre, enseñaba, se ha encarnado literalmente en Jesucristo. Como prueba alega los pasajes: «Yo soy Jehová, y ninguno más hay; no hay Dios fuera de mí» (Isaías 45:5); «Yo y el Padre, una cosa somos» (Juan 10:30); «El que me ha visto a mí, ha visto al Padre» (Juan 14:9, 10), tratando estos tres pasajes, dice Tertuliano, como si fueran toda la Biblia. Presionado por la dificultad de cómo el Padre podía ser al mismo tiempo el Hijo, se refugió en la distinción de que el Espíritu, o elemento divino en Jesús, era el Padre, y la carne que había asumido le hacía el Hijo. La objeción de que la teoría sometía al Padre a la pasividad y al sufrimiento la obviaba diciendo que el Padre sufría en simpatía con el sufrimiento de la carne. Tertuliano no tuvo dificultad en mostrar que, bajo el pretexto del Monarquianismo, Praxeas realmente introducía una nueva dualidad. La carne es la humanidad, y el Padre no es sino la Presencia revestidora. El Hijo y el Padre, aunque afirmaba que eran uno, son de nuevo separados y la teoría deriva hacia una forma dinámica. Una forma mucho más sutil se da a la doctrina patripasiana en otro representante, Noeto de Esmirna, probablemente bajo el obispo Víctor (190-200). Su escuela fue activa bajo los dos episcopados siguientes: los de Ceferino (200-218) y de Calixto (218-223), los cuales consintieron el error. La peculiaridad de la doctrina es su atrevida afinnación de que el Padre, mediante un cambio en su modo de ser, literalmente pasó a ser su propio Hijo. Se dice que es suya la afirmación: «Cuando el Padre no había nacido, pues, se le llamaba simplemente Padre; y cuando le plugo sufrir generación, pasó a ser su propio hijo, no de otro... A causa del nacimiento que había tenido lugar, se confesó a sí mismo ante los que le contemplaban como Hijo, sin duda; con todo, no tuvo inconveniente en dar a conocer a aquellos que podían comprenderle, que era un Padre» (ix. 5). Esta idea la fundaba Noeto en la doctrina especulativa de que está en la naturaleza de Dios el combinarse a sí mismo en modos contrarios de ser. Cuando fue llamado a dar cuenta de sus ideas por la Iglesia, se defendió osadamente diciendo: «¿Qué mal estoy haciendo al glorificar un solo Dios?» Sin embargo, fue excomulgado y formó una escuela separada. Todavía queda mencionar otro nombre como representante de este modo de ver: Berilo de Bostra, en Arabia, a quien Orígenes tuvo la satisfacción de hacer reconocer sus errores. Nuestra información con respecto a Berilo es muy escasa -un oscuro pasaje de Eusebio (vi. 33)--, pero parece haber sostenido en alguna forma una doctrina de la auto-limitación divina, o, como él la llamaba, «circunscripción» (perigraon), análoga quizá a la moderna «kenosis». Lo divino en Cristo, dice, no era una divinidad suya propia (idea teoros)), sino del Padre-, y esta divinidad, después de la encarnación, existe en una circunscripción del ser que no pertenecía antes al mismo.

En estos intentos primitivos hemos visto, en varias formas, que se desarrolla la idea de modos en la existencia divina. Hemos de ver ahora esta idea elaborada en una forma más completa por Sabelio. El Sabelianismo tiene sus ventajas sobre las teorías previas por el hecho de que procura hacer justicia a la distinción Trinitaria, indudablemente implicada en la revelación del Nuevo Testamento, y procura dar una razón explicativa de esta distinción, en armonía con los principios monarquianos. Dicho en breve, su solución es: la sustitución de una Trinidad de revelación en lugar de una Trinidad inmanente; la sustitución de una Trinidad de modos o aspectos, de un solo ser divino, en lugar de una Trinidad de Personas. Sabelio, el autor de la herejía, empezó su carrera en Roma, donde fue excomulgado por Calixto, el cual era un patripasiano. Más tarde su doctrina tuvo un poderoso avivamiento en el norte de África, hacia el año 260, y aún otro en el siglo cuarto, cuando Atanasio, Basilio, etc., fueron arrastrados a la controversia. Por lo que se refiere a su principio general, el Sabelianismo ha tenido muchos defensores y representantes modernos -por ejemplo, Schleiermacher-, y reaparece en varias formas populares, aunque no siempre es reconocido por lo que es. Nuestras fuentes de información respecto a su forma son fragmentarias y deficientes, pero el carácter general del sistema se puede averiguar de modo imparcial y suficiente.
Sabelio empieza con Dios en su unidad absoluta, idéntica a sí mismo -en su vida silenciosa, introspectiva-, antes de todo movimiento y revelación, y esto él lo llama «Monas». Pero el Monas no permanece en esta condición absoluta, encerrado en sí mismo; se despliega o explicita; el Dios silencioso pasa a ser el Dios parlante o el que habla. En esta transición a la revelación o habla el Monas es llamado «Logos». Logos, en esta variante de la teoría sabeliana, no es el Hijo, sino el principio de toda revelación: el Monas en el acto de revelarse o desplegarse -Dios parlante-.
Un punto difícil de la teoría es el lugar señalado a la creación. La Trinidad sabeliana de Padre, Hijo y Espíritu no tiene nada que ver con la creación. Presupone el mundo del tiempo y espacio, y se refiere sólo a la historia. Al parecer, hemos de suponer algún acto más de autoexpansión de Dios, dentro del cual tienen lugar sus actos especiales de revelación. El sistema propiamente empieza cuando llegamos a los estadios de la revelación de la Biblia. Sabelio ilustra los modos de la revelación de Dios por medio de varias metáforas, especialmente por las figuras estoicas de la expansión (platusmos ektasis)) y contracción (sustola), o por el brazo extendido y contraído de nuevo. Es menos un acto libre, que es lo que sugieren estas imágenes, que un movimiento rítmico de la naturaleza divina, una expansión y contracción alternante del Monas, según una ley de necesidad interna. La revelación Trina, como se ha dicho, pertenece del todo a la esfera de la historia, y, en realidad, la historia religiosa. Dios como Padre se da a conocer en el Antiguo Pacto y la Ley; Dios como Hijo, en la encarnación de Jesucristo; Dios como Espíritu, en su revestimiento de los corazones de los creyentes en la Iglesia. Bajo estos aspectos, se indica, Dios entra continuamente de modo más íntimo y más perfecto en sus relaciones con la humanidad en la Ley; en Cristo residió entre ellos como individuo; en el Espíritu Santo es el principio animador de las

almas de los creyentes. Sobre la naturaleza de esta Trinidad, en contraste con la doctrina de la Iglesia, hay que hacer notar: Primero, que es sólo una Trinidad de revelación. Es uno y el mismo Dios -el Monas original- que se revela en estas palabras en su propio sentido, proosopa, -caras, aspectos, manifestaciones-. Segundo, las revelaciones son sucesivas. La Trinidad es sucesiva, no simultánea. Hay las extensiones sucesivas del brazo divino, y cada una ha de ser retraída para que tenga lugar la otra. La prosopon del Padre termina antes que empiece la del Hijo; y la del Hijo termina antes que empiece la del Espíritu. El efecto de esto, en tercer lugar, es que la encarnación, como las otras prosopa, es sólo un fenómeno pasajero. Como Dios ha cesado de ser Padre antes que pase a ser Hijo, del mismo modo ha de cesar de ser Hijo antes que pase a ser Espíritu. La forma de Hijo viene a su término con la resurrección y la ascensión. Sabelio se nos dice que incluso enseñó que la humanidad de Cristo fue entonces reabsorbida en lo divino. Así el significado permanente de la persona de Cristo se pierde por completo. No sabemos nada de las ideas de Sabelio sobre la redención, pero se puede inferir de los principios de su sistema que el objetivo de todo el desarrollo es que la creación finita será reabsorbida en la Divinidad, la cual pasa de nuevo a ser el todo en todos.
Al examinar el sistema de Sabelio como un conjunto, no podemos por menos de ver que tiene una amplitud y comprensión considerables, y era apropiado para ser un rival formidable de la doctrina de la Iglesia. Dio al Monarquianismo un carácter desarrollado, y quizá elaboró sus principios en una forma tan plausible como la que más de las aparecidas posteriormente. Obligó a la Iglesia claramente a hacer frente a la hipótesis de una Trinidad moda] como una alternativa a su propia doctrina. Con todo, es evidente también que la teoría, en la forma que recibió de Sabelio, no era en realidad verdaderamente cristiana. Su base, para empezar, era panteísta, un panteísmo, como vieron los Padres, afín al de los estoicos; fallaba, además, en todo punto en hacer justicia a los hechos de la revelación cristiana. No es en el Antiguo Testamento, o como Legislador, que Dios se revela peculiarmente como Padre. Pero, aparte de esto, el Padre y el Hijo, en esta teoría, no tienen relación el uno con el otro. El Padre no es el Padre del Hijo; el Hijo no es el Hijo del Padre. Es una contradicción del punto de vista cristiano el hablar del Padre como no inexistente a partir de la aparición del Hijo; y todavía más, representa la encarnación como sólo una aparición temporal. Toda la esperanza cristiana está enlazada por la fe a la existencia continuada del Redentor. El decir que la unión de la Divinidad con El llega a un término final es disolver la conexión de los creyentes con Cristo y destruir la existencia de la misma Iglesia. En comparación con estas objeciones, las demás son de importancia reducida. Es una indiscutible debilidad de la teoría el que falle en subsumir todas las revelaciones de Dios bajo esta forma de Trinidad, y nos da sólo un capítulo de un libro mucho mayor --deja sin explicar, en particular, la manifestación inicial de Dios en la creación, y toda la manifestación providencial de Dios en la historia fuera de Israel-. La actividad de Dios en la creación y en el gobierno general del mundo evidentemente no queda suspendida en tanto que se manifiesta en los modos trinitarios dispensacionales. Esto afecta a la teoría

más de cerca de lo que podríamos suponer, porque interrumpe la idea que yace en el fundamento del sistema: que Dios sólo puede existir en un solo modo o prosopon a la vez. Demuestra, al contrario, que Dios puede revelarse simultáneamente en diferentes modos, y así lo hace.

Como paso final, demos una mirada a la culminación de todo este movimiento monarquiano en Pablo de Samosata, obispo de Antioquía (260-270 d. de J.), el cual representa la fase dinámica del Monarquianismo. La simple reflexión fácilmente nos sugiere lo cercana que está la idea sabeliana de la persona de Cristo de la ebionítica, sin intentar que lo sea, y lo fácilmente que se pasa de la una a la otra. El punto de dificultad en la teoría sabeliana se halla en saber qué hay que hacer con la humanidad de Cristo después de la ascensión. La suposición de su absorción cuando la del Hijo llega a su fin es demasiado violenta para poder ser defendida de veras; la tendencia, pues, es a representar la divinidad y la humanidad como separables, por ejemplo, conectar las dos sólo dinámicamente. Y esto nos vuelve al Ebionitismo. Sin embargo, no son sólo los resultados en Pablo de Samosata; en su persona también tenemos un ejemplo conspicuo del espíritu esencialmente irreligioso que era el rasgo marcado del desarrollo. El Monarquianismo Ebionítico de la Iglesia primitiva era un producto superficial en el mejor de los casos, que apenas deja su rastro de su profundidad o seriedad religiosa en su curso. En este sentido, Pablo de Samosata es el representante clásico: su sumo sacerdote por nacimiento. La fuente principal de nuestra información con respecto a él es una carta circular enviada por los obispos y clero que le condenaban; y después que se han hecho todas las concesiones posibles a la parcialidad y prejuicios, es un cuadro realmente extraordinario el que se nos presenta. Prescindiendo de la conducta severa y modesta que corresponde a un obispo cristiano, Pablo parece haber vivido en un estilo de esplendor y ostentación, combinando con su cargo eclesiástico una magistratura civil que le proporcionaba un salario cuantioso. Con esto, y mediante una mala administración eclesiástica llena de desparpajo, alcanzó una posición de riquezas inauditas. Su orgullo, lujo y opresión le hicieron aborrecible a sus hermanos. Era vano no menos que rico; se hizo erigir un elevado tribunal y un trono para su uso; aparecía en público con una multitud de sirvientes que le abrían paso; se pavoneaba por el Foro leyendo sus cartas y dictando las respuestas. Pero su comportamiento en la iglesia era de lo más ofensivo. Prohibió en la iglesia los himnos cantados en honor de Cristo, e hizo componer himnos en su propio honor, que eran cantados por un coro de mujeres en el festival de Pascua. Su predicación era teatral, acompañada de gestos y movimientos estrafalarios; y se animaba al pueblo a aplaudir agitando pañuelos o se les reprendía si no lo hacían. Su conducta privada era igualmente escandalosa. Con todo, su riqueza y poder eran tales, debido al favor de la reina Zenobia, que pocos se atrevían a tocarle.

Este era el hombre, pues, que pasó ahora a ser la cabeza del Monarquiarusmo. Su sistema es un desarrollo del de los primitivos representantes del Monarquianismo unitario -los Teodocianos y los Artemonitas-, pero difería de ellos en que sostenía que Cristo, comenzando como hombre, fue elevado por su desarrollo progresivo (prokopo) a la dignidad de Hijo de Dios, obteniendo

rango divino por su excelencia. El Logos en Dios, se decía, era lo que es la razón en el hombre. Cristo era un mero hombre: era, según lo expresaba Pablo, «de abajo» (katoten). No parece, sin embargo, que negara su nacimiento sobrenatural. La unión del Logos con Cristo no difería, excepto en grado, de su unión con cualquier otro hombre. En grado, sin embargo, difería, porque el poder de lo divino penetraba en la humanidad de Cristo como no lo hacía en ningún otro. Este revestimiento del Logos, o sabiduría divina, o poder divino en Cristo no es de persona, sino de calidad (kata poiotota). Mediante su interpretación por el poder divino, Cristo avanzó progresivamente hasta que llegó a ser Dios (teteopoiostai). Se levantó al rango divino: de hombre pasó a ser Dios (es antropon gegone teos). Pablo, pues, puede hablar de una apoteosis -una identificación de Cristo-; pero divinidad aquí sólo significa que Cristo, por su mérito peculiar, fue considerado digno por Dios de honores divinos -no que pasara a ser Dios por naturaleza---. Era una Divinidad de rango, no de esencia. Era deificación por gracia. Pero esta idea la Iglesia la rechazó de modo enfático.' Dos Sínodos influyentes (años 264, 269) fueron convocados en Antioquia para tratar del asunto. Al principio Pablo consiguió imponerse a los obispos con sutilezas plausibles-, en el segundo sus sofismas fueron expuestos, y sus ideas fueron condenadas definitivamente. Pasaron tres años, sin embargo, antes que el partido ortodoxo pudiera desposeerle de su cargo. Un punto de interés en relación con este Sínodo (año 269) es que rechazó el término homoousis, que más tarde pasó a ser el santo y seña de la ortodoxia nicena, a causa del abuso a que fue sometido por Pablo. Esto, de nuevo, es evidencia de que en estas discusiones la Iglesia no estaba luchando por vocablos -griegos o lo que fueran- sino por cosas e ideas.

He presentado este modo de ver de Pablo de Samosata con minuciosidad, principalmente por la razón de que en principio no es diferente de muchas teorías corrientes entre nosotros hoy día; es, en realidad, el tipo de las teorías dinámicas de todos los tiempos. Hemos visto que la esencia de ella es que, aunque Cristo en su naturaleza es sólo un hombre, es elevado a la Divinidad -una Divinidad honoraria- mediante la operación de un poder divino dentro de él. La relación de la Divinidad a la humanidad es dinámica; pero termina en la exaltación de Cristo al rango divino. Esto está de acuerdo con una tendencia muy extendida en la teología reciente de asignar a Cristo el predicado «Divinidad», cuando en realidad no se le reconoce más que como un hombre. El dilema en que se coloca toda clase de teorías es evidente. Si se le adscribe a Cristo verdadera Divinidad, no puede ser sólo o meramente un hombre; si, al revés, Cristo es considerado en su naturaleza y persona sólo un hombre, por más que sea exaltado por la posesión del Espíritu divino, no es en un sentido real, sino simplemente figurativo, que se ha de decir que ha sido elevado a la Divinidad. La Divinidad no es algo que pueda empezar en el tiempo, o ser conferida como un título de honor sobre un ser creado. Esta idea, pues, bajo cualquier disfraz, sigue siendo Unitaria. Si se pudiera suponer que un ser que no es originalmente divino pudiera por su desarrollo alcanzar el rango de la Divinidad (algo contrario a la razón), esto nos haría llegar a un resultado igualmente extraordinario del cual incluso una teoría como la de Rothel no está libre: que a partir de la encarnación ha sido añadida

literalmente una nueva persona a la Divinidad. Esto sin duda es una reducción al absurdo.
***

Capítulo IV

Continuación del mismo tema.
- Las controversias arriana y macedoniana

(Siglo cuarto IV)

Las controversias monarquianas del tercer siglo sobre la Trinidad y la suprema divinidad de Cristo no eran sino preludios de una inmensa batalla: la de la controversia arriana del cuarto. La cuestión fundamental a dirimir era cómo había que reconciliar estas afirmaciones peculiares de la fe cristiana con la unidad de Dios; por encima de todo, en qué forma había que concebir la relación de Cristo con el Padre, de modo que, por un lado, no quedara comprometida su verdadera dignidad divina, y, por otro, no pusiera en peligro la Monarquía divina. Esta cuestión sólo podía ser contestada -y fue contestada- mediante la presentación de todas las alternativas posibles, poniendo a prueba una por una y rechazando las que se vieran inadecuadas. Hemos de ver este proceso ejemplificado con respecto a la divinidad del Hijo y del Espíritu en la controversia que examinaremos ahora.

Antes de iniciarse la controversia arriana, había tenido lugar un cambio decisivo en la fortuna externa de la Iglesia. La lucha con las fuerzas de un paganismo persecutor que había durado tres siglos, había terminado con la derrota decisiva de este último. En 313 d. de J., después de la última y terrible persecución de Diocleciano, vino el edicto de Milán, que daba tolerancia universal, y en el año 323, Constantino, habiendo derrocado a su último rival Licinio, pasó a ser el único soberano del Imperio. El año siguiente, 324, vio el llamado establecimiento de la religión cristiana, un suceso que, si bien exteriormente favorable, introdujo un nuevo factor en la historia del desarrollo del dogma -un factor casi siempre dañino y perturbador-, o sea el ejercicio de la autoridad imperial. Sin embargo, antes de este paso fatal, la Iglesia quedó envuelta en la controversia que vamos a estudiar.

No obstante, no fue en los aspectos externos sólo que había tenido lugar un cambio en la condición de la Iglesia. La Iglesia triunfó porque ya era internamente la fuerza más poderosa del Imperio. Incluso en el tercer siglo era formidable --organizada de modo compacto, capaz de dirigir, influyente no sólo por su número, sino por el rango de muchos de sus miembros-. Su reconocimiento por Constantino en el cuarto no fue sino la admisión de la preponderancia de una influencia ya ganada. En el aspecto intelectual el avance había sido también considerable. Las tendencias teológicas estaban asumiendo forma distinta, y habían empezado a desarrollarse marcados contrastes en las escuelas. Uno de estos contrastes ha de ser mencionado aquí, a causa de la profunda influencia que ejerció en la teología posterior, a saber, el contraste entre las escuelas de Alejandría y la de Antioquia. El comienzo de la escuela de Alejandría ya ha sido descrito. Sus representantes principales durante el siglo cuarto fueron, primero, el renombrado Atanasio, y después de él los tres grandes Padres capadocios, Basilio, Gregorio de Nacianzo y el hermano de Basilio, Gregorio de Nisa. Durante todo el siglo retuvo su carácter liberal, especulativo, idealizante, que le había impartido su maestro, Orígenes; pero en su nueva forma se mantuvo libre de la subordinación a Orígenes, y la superó. La escuela de Antioquía tenía características opuestas. Era sobria, literal, gramatical, racional; en la frase de Coleridge, era una escuela del entendimiento más bien que de la razón. Hemos visto la influencia ejercida en Antioquia por Pablo de Samosata, y la levadura de sus enseñanzas, sin duda, continuó activa después de haber sido expulsado. El verdadero fundador de la escuela de Antioquía, sin embargo, fue Luciano, martirizado en el año 311, el cual estampó en ella su carácter predominante exegético y en parte racionalizador. De esta escuela procedió Arrio, y la mayor parte de los líderes del partido que le apoyaba. El profesor Hamack va más lejos y da un detalle concreto y minucioso de las opiniones de Luciano, sobre el cual sólo diré que me parece en gran parte hipotético, no respaldado por las autoridades (iv. pp. 3-7, trad. ingl.). Según Harnack, Luciano es simplemente un arrio antes de Arrio. Adoptó la cristología de Pablo de Samosata y la combinó con la doctrina del Logos. Su doctrina es la de Pablo, con la diferencia de que, en vez de un hombre, es un ser celestial creado, el que pasa a ser Dios. El énfasis es en la creación de la nada, y en la deificación mediante un desarrollo progresivo. Sin embargo, no hay evidencia de Pablo, que yo sepa, de que Luciano fuera discípulo de Pablo de Samosata, o de que sostuviera que el Logos fue creado de la nada, o que Cristo pasara a ser Dios mediante un desarrollo progresivo. Que sus ideas tendían en alguna forma al Arrianismo, podemos en justicia admitirlo; es cierto, además, que estuvo con su escuela, durante tres obispados, fuera de la comunión de la Iglesia, y que sólo fue reconciliado poco antes de su mierte. Esto, sin embargo, no es razón suficiente para que le atribuyamos un tipo de doctrina tan específica como el que hemos indicado.

I. La disputa arriana tuvo su origen hacia el año 318 en Alejandría, donde Arrio, un presbítero destacado, tuvo un conflicto con su obispo sobre el tema de la Trinidad. Las descripciones que tenemos de Arrio nos lo describen como un hombre alto, enjuto, ascético en hábito y vestido, de pelo largo, enmarrañado,

y una curiosa práctica de contorcerse, pero en conjunto de porte y costumbres atractivos, y con una considerable mezcla de astucia y vanidad. De esto último da prueba la introducción a su libro titulado Thalia: «Soy un hombre conocido, que ha sufrido muchas cosas por la gloria de Dios, y siendo enseñado por Dios, ha obtenido sabiduría y conocimiento». No obstante su suavidad aparente, era un hombre de pasiones fuertes y vehementes. Pronto se rodeó de una multitud de partidarios, y fue incansable en la diseminación de sus ideas. La condenación de sus opiniones por un concilio local (año 321) sólo aventó la llama de la controversia. Los sentimientos se hicieron intensamente vivos en ambos lados. Cada bando procuraba fortalecerse pidiendo el apoyo de obispos de influencia; en conjunto, la Iglesia pronto estuvo trastornada; en los mismos teatros resonaban, con ridículo, las disputas de los cristianos. Constantino, cuyo máximo interés era la paz de su imperio, estaba profundamente preocupado por este inesperado acontecimiento, ya que él consideraba que sus causas eran cosa de poca monta, y escribió con urgencia tanto a Alejandro como a Arrio, rogándoles que se comportaran mutuamente con tolerancia y comprensión. Cuando esto falló y se le abrieron quizá los ojos algo más para darse cuenta de la gravedad de la cuestión, concibió la idea, según él creía inspirada por el cielo, de convocar un concilio de todo el mundo cristiano para decidir la cuestión.

La controversia así entablada proporciona un tema favorito para los que están dispuestos a menospreciar las controversias teológicas en general. Todo se reducía, según este modo de pensar, a una logomaquia estéril, una disputa sobre menudencias, en las que la esencia del Cristianismo ni tan sólo era afectada. Gibbon se divierte por el hecho de que el mundo entero esté revuelto a causa de un diptongo. Así que, según él, todo se trata de una sola letra, la que causa la diferencia entre «teísta» y «ateísta», o sea ateo. Las mentes más profundas juzgan la controversia de modo muy distinto. Harnack, a pesar de su teoría del origen griego del dogma, deja bien claro que el mismo Cristianismo estaba en peligro. Dice: «Sólo como cosmólogos son los arrianos monoteístas; como teólogos y en religión son politeístas. Hay profundas contradicciones en el fondo: un Hijo que no es Hijo; u Logos que no es Logos; un monoteísmo que no excluye el politeísmo; do o tres ousias, que han de ser adoradas, en tanto que hay sólo una que s distingue realmente de la creación; una naturaleza indefinible que primer pasa a ser Dios cuando se hace hombre, y que no es todavía ni Dios n hombre... Los oponentes tenían razón; esta doctrina se dirige otra vez a paganismo. La doctrina ortodoxa, al contrario, tiene un valor permanente en la defensa de la fe que, en Cristo, Dios mismo ha redimido al hombre y le ha llevado a su comunión. Esta convicción de fe fue salvada po Atanasio contra una doctrina que no entendía la naturaleza interna de la religión en general, que hacía de la religión sólo enseñanza, y que finalmente halló su satisfacción en una dialéctica vacía.»

El significado histórico del Arrianismo, pues, como ya hemos sugerido, se halla en el hecho de que dio expresión a ciertas tendencias operantes en la teología, y obligó a la Iglesia a enfrentarse con ellas y pronunciar juicio. Vemos que, en el período precedente, había influencias que tendían a la exaltación de la «Monarquía» divina, a expensas de una clara hipóstasis del

Hijo; que por otra parte, como resultado de la influencia de Orígenes, había una fuerte corriente de subordinación por parte de aquellos que sostenían esta hipóstasis. Esta tendencia, insisto, fue fortalecida -si no es que fuera su causa principal- por la forma platonizante de considerar a Dios como causado en sí mismo, inefablemente exaltado, un ser incomprensible, que era sólo Dios en el sentido más elevado. Esto llevó, primero, a que Dios fuera puesto a una distancia infinita de su creación; luego, a la necesidad de interponer algún ser intermedio para efectuar la transición a la última; tercero, que el Hijo, que fue engendrado para este propósito, fuera puesto en segundo rango, como no poseyendo los atributos que se suponían constituían la Divinidad absoluta. Las tendencias subordinacionistas de esta clase estaban en actividad en la Iglesia antes de Arrio, por ejemplo en Lactancio, en Eusebio de Cesarea, probablemente en Luciano; pero fue sólo cuando se les dio expresión concreta, y Arrio sacó de ellas sus consecuencias lógicas, que se echó de ver su plena importancia. En breve, Orígenes había hablado del Hijo en el sentido de que ocupaba una relación secundaria con el Padre, en tanto que al mismo tiempo defendía su generación eterna y su identidad de esencia con Dios. Estas dos tendencias era inevitable que acabaran entrando en conflicto. Si la identidad de naturaleza con el Padre se mantenía, había que conceder Divinidad plena y verdadera al Hijo, y los elementos subordinantes, en lo que afectaban al conflicto con esta concepción, tenían que ser eliminados. Si, por el contrario, se seguía el punto de vista subordinacionista, el resultado lógico era la doctrina de Arrio.

No es mi intención entrar en detalles de la historia de esta controversia -no hay tiempo disponible-, sino presentar las grandes cuestiones implicadas, los principios en juego, la lógica, como la llamaría, del movimiento. Nos ayudará en nuestro objetivo si, antes de dar una mirada a los procedimientos del Concilio de Nicea, consideramos los bandos afectados y sus respectivas posiciones. Esto nos mostrará con claridad aceptable el curso histórico que había de seguir.

Al tiempo de la apertura del concilio se habían formado tres bandos con cierta delimitación.

Primero, el bando de Atanasio -para nombrar a Atanasio como su representante destacado-- era el único de los tres que tenía un fondo sin ambigüedad alguna. El Hijo, a su modo de ver, era de la misma esencia (snoomsis) que el Padre -Dios mismo y Dios verdadero---. En este modo de ver el interés genuino cristiano era conservado, al que Atanasio volvía constantemente, a saber, que ninguna criatura, sino sólo Dios, podía unimos con Dios. No era menor la claridad del otro punto en este bando, el de que era necesaria una verdadera encamación para conseguir la redención. Sólo el Hijo divino podía expiar los pecados del mundo. En el hecho de poner la divinidad del Hijo en conexión con la salvación del hombre, da un paso más allá de los Padres que la relacionaban de modo primario con la creación, y en algunas de sus posiciones prácticamente se anticipa a Anselmo. Con todo, Atanasio insiste en que no introduce nada nuevo, sino que está defendiendo lo que siempre había sido la fe de la Iglesia.

En el polo opuesto de Atanasio estaba el puro partido arriano, dirigido primero por Arrio, y en un estadio subsiguiente de la controversia por Aëcio y Eunomio (de donde en los Padres posteriores hallamos el nombre eunomilianos). El procedimiento general de Arrio lo caracteriza así Domer: «En la esfera de lo relativo, sus movimientos son fáciles y hábiles; en el manejo de las categorías de la lógica da evidencia de destreza dialéctica, pero las aplica como el criterio de todo, y es incapaz de elevarse por encima de ellas. Está desprovisto totalmente de capacidad estrictamente especulativa» (ii. p. 239). En su tratamiento, la distinción del Hijo del Padre es llevada a su límite lógico extremo. Su punto de partida era el término Hijo, que él sostenía implicaba la prioridad del Padre. El Hijo, decía, era un ser creado -Creado «de la nada» . Era la primera y la más grande de las criaturas, y fue traído a la existencia para que por medio de El el mundo fuera creado. No era eterno; no era de la sustancia divina; era mudable, esto es, podía caer en el pecado; no era capaz de comprender al Padre. Fue en el terreno de sus méritos previstos como hombre que recibió los nombres de Logos, Hijo, etc. El Hijo, concedían los arrianos, era pretemporal, antes de las edades; pero esto era debido a que sostenían que el tiempo empezó con la creación del mundo. Esta idea la expresaban en la fórmula «Era cuando no era» (nu steous nu).
Intermedio entre los dos bandos descritos, había un tercero, el semiarriano, o partido subordinacionista, que se distinguía de Atanasio por su rechazo del término omoousios No iban más allá de la vaga afirmación de que el Hijo se parecía al Padre, o era «de sustancia semejante» (omoiousios) a la del Padre. Pero aquí se distinguían especialmente dos clases. Había, primero, una sección imbuida de doblez y mala fe, los Eusebianos -Como solían ser llamados por su líder Eusebio de Nicomedia, uno de los defensores más activos de Arrio-, cuyas ideas reales eran fuertemente arrianas, pero hacían uso de toda clase de subterfugios para disimular sus opiniones y empleaban los métodos más mezquinos de intriga y violencia contra sus contrincantes. Han sido llamados los herodianos de la controversia arriana. Más tarde abandonaron la fórmula omoiousion y se refugiaron en la mera declaración de que Cristo era «como» (dmoios) el Padre (de donde el nombre
«Homoeanos»); o insistían en que sólo debían usarse términos escriturales. Son conocidos en este estadio como los Acacianos, por su nuevo líder Acacio. Pero, además, había otro sector más numeroso -el de los sinceros semiarrianos, como puede llamárseles-, subordinacionistas en tendencia, cuya objeción principal era a la palabra omoousios-, que a su modo de ver tenía asociaciones indeseables, más bien que a una doctrina representada por la misma. En los últimos estadios de la controversia, este partido, repelido por el arrianismo evidente de algunos de sus aliados, se acercó a los ortodoxos y finalmente aceptó su fórmula, aunque todavía sin una unidad de miras total.
Estos, pues, eran los bandos cuyas opiniones entraron en colisión en el famoso Concilio de Nicea. Sigamos un poco más allá las implicaciones lógicas de las ideas arrianas, según fueron discutidas entonces y después. Algunas de las evasivas o subterfugios del sistema --por ejemplo, sobre el tiempo- no fue difícil para Atanasio y otros el eliminarlas. La frase: «Era cuando no era», no significaba nada a menos que se introdujera en ella una relación de tiempo.

Sólo servía para despistar a los simples, que tenían la impresión de que Arrio afirmaba algo así como una eternidad para el Hijo, cuando admitía que nació antes de todas las edades. Además fue fácil mostrar que en la teoría arriana «engendrar» significaba lo mismo que «crear». El Hijo era una criatura, ni más ni menos; la relación con el Padre y el Hijo era, pues, puramente casual. Y esto, cuando llegó el momento, Arrio lo admitió francamente. El Hijo, dijo, fue creado «de la nada». Además, la razón por la que fue creado el Hijo es que Dios es tan exaltado que no podía crear el mundo de modo inmediato. Era necesario un ser intermedio que llenara la brecha entre Dios y su creación. Pero como el Hijo es El mismo una criatura, queda claro que existe la misma dificultad con respecto a El mismo. La diferencia entre Dios y la criatura ha de ser siempre infinita. Si, pues, Dios es demasiado exaltado para crear al Hijo, se necesita un nuevo ser para llenar el abismo entre Padre e Hijo; otro para llenar el abismo entre Dios y el nuevo ser, y así ad infinitum.

Estas objeciones se hallan en la superficie. Pero, en realidad, habiendo admitido la naturaleza de criatura de] Hijo, el Arrianismo sólo podía seguir un curso lógico; y los estadios son, como de costumbre, virtualmente también los históricos. Arrio, como es natural, empezó intentando exaltar al Hijo tanto como pudo, acercando su modo de ver a la doctrina de la Iglesia tanto como pudo. Fue llevado a esto también por su idea de que el Hijo era el intermediario de la creación. Porque si Dios es demasiado elevado para crear el mundo, el Hijo ha de ser representado como un ser muy exaltado si Dios ha de crearle a El. El Hijo de esta manera es puesto tan cerca de Dios que la incompatibilidad entre El y Dios está a punto de desaparecer, y por ello no parece haber necesidad de una oposición violenta a la doctrina de la Iglesia (ver Domer, ii. p. 237). Arrio, en una carta, incluso habla de Cristo como «Dios perfecto» (ploros teos) e «inmutable» (Teodoreto, i. 5), expresiones del todo contrarias al tenor de su doctrina ordinaria. Pero, luego, estos elevados predicados concedidos a Cristo no podían disimular el hecho de que, a la vista de Arrio, el Hijo era sólo una criatura, no era verdaderamente de la esencia de Dios; que la relación del Padre con El era, como se ha dicho, sólo de tipo causal. A partir de esto Arrio desarrolló lógicamente sus otras proposiciones, que el Hijo era temporal, mudable, incapaz de comprender a Dios, etc. Ahora es la distancia entre Dios y el Hijo el pensamiento dominante, y en esto se halla el verdadero nervio de la doctrina arriana. Pero si el Hijo es sólo una criatura, extraño en esencia a Dios, ¿sobre qué base se le llama o bien Logos o Hijo9 Ya no es Hijo por naturaleza; ¿por qué, pues, darle este nombre? Arrio contesta que El recibe el título en base al conocimiento previo que tiene Dios de sus méritos como hombre. La filiación es tomada por el lado divino, y basada en méritos humanos. Se está haciendo una transición no disimilar a la de Pablo de Sarnosata. La hipóstasis preexistente pasa a ser lo que llama Dorner «un apéndice embarazoso, confusionista, que debería ser extirpado al ocupar este nuevo punto de vista» (ii. p. 242). Además, en este modo de ver no había obra alguna que hubiera de realizar Cristo que requiriera esta elevada naturaleza. Históricamente, pues, la persona de Cristo fue progresivamente rebajándose en manos de los arrianos; y, en general, se da el caso de que, siempre que ha aparecido arrianismo, ha tendido a terminar en Unitarismo.

II. El primero de los llamados Concilios ecuménicos fue convocado para reunirse en Nicea, en Bitinia, en mayo o junio del año 325. Allí, después de algunos procedimientos preliminares, fue formalmente abierto con gran esplendor por el mismo emperador en persona. Bastará dar una breve relación de lo ocurrido. Participaron unos 300 obispos (tradicionalmente 318) (ver Atanasio, Sócrates, Teodoreto, etc.), pero había una multitud de presbíteros, diáconos, acólitos, que engrosaron la asistencia hasta mil o incluso dos mil. El espíritu que inspiraba los debates por el lado ortodoxo fue Atanasio, joven diácono de Alejandría, que estaba presente para ayudar a su obispo. Los arrianos claros eran pocos. Incluso los eusebianos eran apenas una veintena? Un credo propuesto por los arrianos fue rechazado con horror: el credo fue literalmente rasgado en pedazos (Teod. i. 8). La dirección del partido medio fue asumida por Eusebio de Cesarea, el cual ahora presentó un credo, que él dijo había aprendido cuando era catecúmeno en Cesarea; pero éste, también, a pesar de la gran influencia del que lo proponía, y del apoyo del emperador, fue rechazado a causa de la ambigüedad de sus expresiones. Se necesitaba algo que marcara de modo preciso la distinción entre los dos partidos, y esto, se dice, lo proporcionó, sin tener intención de hacerlo, Eusebio de Nicomedia mismo en el término «omoousios». La mayoría del Concilio se dio cuenta que la fórmula de que el Hijo era «de la misma sustancia» que el Padre expresaba exactamente aquello por lo que luchaban, y excluía ambigüedades por medio de las cuales el partido eusebiano procuraba evadir la fuerza de los otros términos. Por tanto, se le concedió aceptación. El emperador también vio ahora que si había que conseguir unanimidad había de lograrse sólo en el terreno de esta fórmula. Por tanto echó su influencia en la balanza, y quedó asegurado el triunfo de la fórmula de homoousion. Se redactó un nuevo credo a base del de Eusebio, y su aceptación fue hecha obligatoria por decreto imperial. Esto me parece a mí que es una presentación del curso de los sucesos más probable que la que suele darse, que presenta a la mayoría del Concilio como perteneciente al partido semiarriano, y supone que fue el emperador que impuso sobre ellos la aceptación de la fórmula homoousion. Da la impresión de que las simpatías del emperador, en cuanto fueron manifestadas, se inclinaban al otro lado. Eusebio de Cesarea era su consejero, y había dado ya su aprobación al credo eusebiano. Es evidente que sólo cuando vio que la fórmula de Atanasio era la única que tenía probabilidades de ser aceptada por el Concilio en conjunto, el emperador dio el peso de su apoyo al mismo. Esto no es incompatible con la idea de que la mayoría del Concilio estaba más o menos indeciso originalmente; y sólo cuando la discusión fue avanzando, llegaron a percibir claramente que Atanasio estaba luchando por la esencia de la fe, según ellos mismos la habían sostenido siempre.

Este famoso símbolo, el más antiguo de los credos eclesiásticos -si exceptuamos el llamado Credo de los Apóstoles, del cual es realmente una expansión-, no corresponde exactamente en su forma original a la que hoy tenemos. Su contenido es el siguiente: «Creemos en un Dios, Padre, Omnipotente, Hacedor de todas las cosas visibles e invisibles; y en

Jesucristo, el Hijo de Dios, engendrado del Padre, Unigénito, esto es, de la sustancia del Padre, Dios de Dios, Luz de Luz, verdadero Dios, Dios mismo, engendrado, no hecho, que es de la misma sustancia (omoousis) que el Padre; por el cual fueron hechas todas las cosas tanto en el cielo como en la tierra; que para nosotros, hombres, y para nuestra salvación, descendió y se encamó y se hizo hombre; padeció y al tercer día resucitó; ascendió al cielo, y vendrá a juzgar a los vivos y a los muertos. Y en el Espíritu Santo. Pero los que dicen "Era cuando no era", y "Antes que fuera engendrado no era---, y que "Fue hecho de la nada", y los que dicen que el Hijo de Dios es de otra "sustancia" o "esencia", o que el Hijo de Dios es "creado" o ,,mudable" o "alterable", son anatematizados por la Iglesia Católica y Apostólica.» Como se verá, el Credo consiste en dos partes: el Credo propio, o parte doctrinal, que declara la fe católica, y la parte anatematizadora, que condena los errores de Arrio. En los cambios hechos más adelante podemos notar, primero la omisión de dos cláusulas, a saber, «Unigénito, esto es, de la sustancia del Padre, Dios de Dios», y tanto en el cielo como en la tierra», y finalmente, toda la parte anatematizadora; y además, aparte de la inserción de varias cláusulas, como «Unigénito» antes de las palabras «Hijo de Dios», la frase «antes que todos los mundos» después de «engendrado del Padre», y especialmente una adición considerable después de las palabras «el Espíritu Santo». Los cambios se verán bien si se compara el original, más corto, con el Credo tal como se halla en los devocionarios o libros de oraciones presentes.
El Concilio había hablado, pero su decisión, lejos de terminar la controversia, fue en un sentido sólo el comienzo de la misma. La batalla fue transferida ahora a la Iglesia en conjunto, y siguió fortunas cambiantes durante medio siglo más, hasta el tiempo del Concilio de Constantinopla en el año 381. La Iglesia estaba ahora cosechando el fruto de una imprudente concesión a los emperadores, al darles el poder de intervenir en los asuntos eclesiásticos, un poder que hizo de las decisiones sobre la doctrina, las determinaciones de la fe cristiana, con demasiada frecuencia un asunto de capricho imperial e intrigas cortesanas, e introdujo en la Iglesia el principio de persecución empleado antes contra la Iglesia, o sea en la relación de los bandos entre sí. En este largo conflicto de la fe de Nicea con sus adversarios, el hombre que destaca por encima de todos es el noble Atanasio. La historia de la controversia arriana después de Nicea es poco más que la historia de las persecuciones de Atanasio. Hooker no exagera cuando resume la situación en su famosa frase: «Esta era la condición simple de aquellos tiempos: todo el mundo contra Atanasio, y Atanasio contra el mundo» (Ecc1. Polity, v. 42). En medio de estas pruebas brilla el carácter de Atanasio con espléndida grandeza. De todos los santos de la Iglesia primitiva, como dice Stanley, es el único que ha encandilado realmente las páginas frías y críticas de Gibbon en una hoguera de entusiasmo. El decir que Atanasio es el hombre más grande de su época es decir muy poco. En comparación con los hombres que se le oponían, intrigantes, cambiadizos, sin escrúpulos; en comparación con los emperadores que le empujaron al destierro, descuella como un gigante en estatura moral y fuerza de propósito. En buena fama y en mala fama sostuvo en alto su fe sin vacilar. Los métodos que usó en sus luchas están en

contraste conspicuo con los de sus adversarios. Procuró vencer con argumentos, persuasión, no por la violencia. En la hora de la victoria fue generoso y tolerante. Los hombres contra los que pugnaba, en cambio, en lo que menos fiaban era en la justicia de su causa. Su único intento, según muestra la historia del período, era entramparle, rodearle, destruirle, y a este fin ningún acto era demasiado ruin, ninguna medida demasiado mezquina. Fue enviado cinco veces al exilio, y los hombres que le reemplazaron fueron un oprobio para la humanidad y la religión.' En el terreno moral solamente, al margen de la cuestión de verdad y error, el partido arriano del siglo cuarto ya queda condenado.

De las fases especiales del conflicto, sólo puedo hablar en términos brevísimos. No tardó mucho en cambiar la política de Constantino, y volvió a traer a Arrio y procuró imponerlo a la Iglesia, un paso frustrado sólo por la muerte súbita del gran heresiarca en la hora de su triunfo (336). Pero fue bajo el sucesor de Constantino, Constancio -un hombre de espíritu estrecho y despótico, débil e irresoluto, herramienta en manos de intrigantes, sin el genio de su padre, pero con toda la afición de éste para intervenir en los asuntos eclesiásticos-, que la crisis se hizo realmente aguda. Los hitos principales en la historia son el Concilio (semiarriano) de Antioquía en el año 341, notable por el número de sus credos; el Concilio (ortodoxo) de Sardica en 343, del que se retiró el bando de Eusebio, y estableció un concilio rival en Filipópolis; los concilios y credos múltiples de Sirmium, 351, 357 (arriano), 358 (semiarriano), 359; finalmente los concilios gemelos de Ariminum y Seleucia, 359, en conexión con los cuales, después de una prolongada resistencia, prevaleció la fuerza para asegurar la aceptación de una fórmula de la corte, y en que, en frase memorable de Jerónimo, «el mundo entero gimió y se asombró de hallarse arriano». Nos falta el espacio para contar en qué forma después de esto los partidos semiarrianos divergieron gradualmente; cómo la persecución del sector sincero de los mismos bajo Valente los llevó a los brazos de la ortodoxia; cómo las vicisitudes de fortuna llevaron a Teodosio al trono del Oriente, y dieron un nuevo giro a los asuntos en la capital, en que la predicación de Gregorio Nazianceno ya había dado oportunidad para un cambio en la opinión del pueblo; y que al final, en 381, fue convocado en Constantinopla el Concilio con el que termina la historia de la controversia arriana. Este Concilio, cuando se reunió, era puramente oriental; y fue sólo la adopción subsiguiente de sus decisiones por toda la Iglesia en general lo que le dio el título de «ecuménico». Tradicionalmente se adscriben al mismo las implicaciones al Credo de Nicea a que nos hemos referido antes. Esto se sabe ahora que es una equivocación. Las adiciones que recibió el Credo de Nicea no fueron la obra de este Concilio, sino que tuvieron un origen anterior. La mayoría de las cláusulas, por ejemplo, se hallan en el Credo de Cirilo de Jerusalén, hacia 350, y en un Credo de Epifanio de Salamis, hacia 374. El Credo así ampliado fue el adoptado por la mayoría y sancionado por el Concilio de Constantinopla --el «Concilio de los 150», y aun de esto no hay evidencia contemporánea. El Credo ampliado fue atribuido a este Concilio por el Concilio de Calcedonia en 451.

Este fue, pues, el resultado doctrina] de esta controversia larga y atribulada, y se puede juzgar hasta qué punto fue un triunfo para la filosofía griega o una victoria para la fe cristiana. La verdad es que toda la fuerza de Atanasio se aplicó al rescate de la idea cristiana de Dios de manos de las influencias derivadas de la filosofía griega que intentaba subvertirla. Sohm, en su fogoso bosquejo de la historia de la Iglesia, dice con justicia que la lucha del Concilio de Nicea «no fue una disputa estéril sobre palabras, ni una pugna para introducir una idea especulativa más en la teología. Fue una lucha para la expulsión definitiva de la filosofía pagana del territorio cristiano, para que la esencia del Cristianismo no tuviera que ser buscada en una explicación lógica del Universo, ni su resultado en el establecimiento de una teoría filosófica. La helenización del Cristianismo fue combatida con éxito por Atanasio y el Concilio de Nicea». Las afirmaciones de Nicea son «metafísicas» sólo en el sentido de que todas las afirmaciones que relacionan al ser o esencia -afirmaciones, por ejemplo, sobre la existencia, personalidad, absolutez, eternidad de Dios, o también de nuestra propia identidad y libertad personal- son metafísicas. Pero estas afirmaciones, después de todo, son necesarias. El habla ordinaria está saturada de ellas, y no podríamos pasamos sin ellas. Lo que puede afirmarse verdaderamente es que, precisamente debido a que las definiciones nicenas se refieren a la esfera del ser y la esencia -son «metafísicas» en este sentido---, requieren ser suplementadas por otras sacadas de la esfera moral y espiritual. La manifestación más elevada de la Divinidad de Cristo hay que buscarla, según todos estarán de acuerdo, en la esfera del carácter y de la voluntad: en lo que hace lo humano en Cristo la imagen y exponente de lo divino: «Vimos su gloria, la gloria del unigénito del Padre, lleno de gracia y de verdad» (Juan 1:14).

Aquí, indudablemente, la teología moderna viene a suplementar las deficiencias de la teología nicena. Pero la teología moderna nunca puede prescindir del fundamento puesto en el testimonio de la teología nicena a la divinidad esencial de Cristo.

III. La divinidad suprema del Hijo ha sido establecida, pero el círculo de la doctrina trinitaria no había quedado completo todavía. No podía serlo hasta que se hubiera dado una expresión similar a la suprema divinidad y personalidad del Espíritu Santo. Esta era una fase de la controversia que no podía por menos que surgir, como escuela a las discusiones nicenas, y al mismo tiempo había de ser ayudada a una decisión por medio de ellas.

La controversia, pues, pertenece al siglo cuarto, pero los primeros estadios requieren unos comentarios.

La edad más primitiva de la Iglesia muestra pocos rastros de reflexión en la doctrina del Espíritu Santo. Desde el principio la Iglesia reconoció el triple nombre de Padre, Hijo y Espíritu, y por ello, de modo implícito, se puede decir que confesaba la divinidad y personalidad del Espíritu. Pero no había tratamiento dogmático del tema. La Iglesia poseía el Espíritu y no sentía la necesidad de discutirlo. Durante mucho tiempo la riqueza de material en las Epístolas apostólicas quedó inexplorada. Los Padres Apostólicos, en su mayor parte, se contentan usando las frases escriturales. Hermas parece

haber confundido el Espíritu con el Hijo (ver Sim. v.). Los apologistas están exclusivamente ocupados con el Logos para tener mucho que decir sobre el Espíritu. No niegan ni su personalidad ni su deidad, pero, tal como en el caso del Hijo, no consideran su procesión como eterna, y, en consonancia con su inclinación subordinacionista, le colocan en el tercer rango de la Divinidad.' Teófilo, uno de los apologistas, es el primero en usar la palabra Trias. El movimiento montanista en el siglo segundo puede ser considerado como una reacción en favor del reconocimiento del Espíritu Santo; pero pasó a la extravagancia en su pretensión de inaugurar una nueva era del Paracleto. Los primeros Padres Católicos llevan la doctrina más adelante. La divinidad y personalidad del Espíritu es reconocida plenamente por Ireneo, Tertuliano, Clemente y Orígenes. Tertuliano lo llama expresamente «Dios», y hace hincapié en su unidad de esencia con el Padre y con el Hijo. Los Padres alejandrinos (no Tertuliano) reconocen su origen eterno, pero Orígenes, siguiendo la tendencia suya general, pone énfasis en la subordinación del Espíritu .

2 Así como llama al Hijo un denteros teos, bién en un lugar habla del Espíritu como genoton (originado), aunque le exalta en honores y dignidad, como también en eternidad, sobre toda genota. Sus expresiones, pues, tienen un punto de conexión con las ideas sueltas del siglo cuarto; pero, en realidad, Orígenes sostenía firmemente la consustancialidad del Espíritu Santo con Dios.' Las herejías monarquianas, tanto en su forma unitaria como modal, por necesidad arrastraron consigo la negación del Espíritu como una persona distinta.

Sin embargo, fue en el siglo cuarto, como he dicho, y como resultado de la controversia arriana, que la doctrina del Espíritu llegó a ser discutida formalmente. Se había decidido en esta controversia, con respeto al Hijo, que no era una criatura, sino que tenía su personalidad en la esfera de lo divino. En este lado más elevado y eterno de su ser era omoousis- con el Padre. Pero si el Padre y el Hijo eran personas divinas, ¿qué podía decirse del Espíritu, el tercer miembro del círculo sagrado? La fórmula nicena no pronunció dictamen sobre esta cuestión, y sólo dijo brevemente, como una especie de apéndice al resto del Credo: «Y en el Espíritu Santo». Era aparente que se daba por sentado que, admitida la personalidad y divinidad del Hijo, también sería reconocido el Espíritu, pues de hecho no había sido puesto en entredicho por ningún sector de la Iglesia Católica. No fue hasta la mitad del siglo que parece haber mucha discusión sobre el tema. Los arrianos, negando la divinidad real del Hijo, naturalmente no podían reconocer la del Espíritu Santo, y parece que le consideraban como una criatura del Hijo, así como el Hijo era del Padre.

Después del año 350, sin embargo, estalló la controversia verdadera sobre el Espíritu. La aproximación gradual de los semiarrianos a la aceptación de la fórmula homoousis no implicaba que estaban igualmente dispuestos a extender esta fórmula al Espíritu. Empezaron a circular opiniones en contra libremente, desfavorables para el reconocimiento de la divinidad del Espíritu. Se declaraba por parte de muchos que era una criatura, y aun un espíritu ministrante, similar a los ángeles, y que difería de ellos sólo en grado (ver

Sozomen, iv. 27). Atanasio halló que esta forma de creencia prevalecía en Egipto, y escribió en refutación de ella una serie de cartas a Serapio, un obispo en el Delta. El tema fue presentado en un concilio celebrado en Alejandría en el año 362, y la negación de la divinidad del Espíritu fue formalmente designada como herejía. Desde 360 el partido halló un jefe en el obispo depuesto de Constantinopla, Macedonio, un hombre violento y sin escrúpulos; y por medio de sus esfuerzos las nuevas ideas se esparcieron entre los semiarrianos. La Iglesia se vio de nuevo hundida en una confusión indescriptible. « ¿Qué tormenta en el mar fue nunca tan violenta como esta tempestad en las Iglesias? En ella todas las marcas puestas por los Padres fueron quitadas; todo baluarte de opinión fue sacudido; todo iba a la deriva, lanzado de acá para allá. Nos atacamos los unos a los otros, nos derrocamos los unos a los otros; si nuestro enemigo no es el primero en herimos, somos heridos por el camarada a nuestro lado».

Sería pesado enumerar los sínodos y credos que intentaron frenar esta herejía macedoniana («Pneumatomachian»). Los tratados sobre el Espíritu Santo, o contra los macedonianos, ahora se incorporan a los escritos de los Padres con los escritos contra los eunomianos y otros herejes. Entre los extravíos que pintan de modo tan gráfico, la mente de los lectores nunca vaciló respecto al punto donde estaba la verdad, ni la Iglesia, bajo su guía, vaciló en el testimonio público que dio. Aparte de otras razones, los defensores de la divinidad del Espíritu tenían siempre este gran argumento a su favor: que si se admitía la "homoousis" del Hijo con el Padre, era difícil negar la aplicabilidad de la idea al Espíritu, el cual, se dijera lo que se dijera de El, siempre es reconocido en las Escrituras como divino en pleno sentido. Son pocos los que al parecer negaron la personalidad del Espíritu, aunque sabemos por Gregorio que los había. En los tiempos modernos, por otra parte, es generalmente la personalidad, no la divinidad, lo que se niega. Sin embargo, si se admite que son personales los dos miembros del círculo trinitario, el tercero, por esta misma razón, se puede suponer que lo es también. Es esta implicación lógica de la doctrina con la otra lo que hace que sea raro que para los que admiten la personalidad y divinidad del Hijo nieguen una personalidad y divinidad semejantes al Espíritu. La misma implicación lógica explica el hecho de que la controversia sobre la divinidad suprema del Espíritu, si bien aguda, fue también corta. La herejía macedoníana fue condenada definitivamente junto con la de Arrio en el Concilio de Constantinopla en el año 381. Después de esto parece muerta, por lo menos no se oye ya mucho de ella. Ha dejado su recuerdo en la cláusula ampliada en el Credo Niceno a la cual nos hemos referido antes. Cito el conjunto de esta nueva porción, que deja explícita la divinidad del Espíritu, y reafirma ciertos artículos ya abarcados en el Credo de los apóstoles. «Y [creemos] en el Espíritu Santo, Señor y dador de la vida; que procede del Padre, que con el Padre y el Hijo juntamente es adorado y glorificado; que habló por los profetas. En una Iglesia santa, católica y apostólica. Reconocemos un bautismo para la remisión de los pecados; esperamos la resurrección de los muertos y la vida del mundo venidero.»

Se observará que la palabra controvertida omoousios- no ocurre en esta adición al Credo. Es posible que fuera omitida a propósito para no herir las susceptibilidades de nadie; pero la afirmación de la divinidad suprema del Espíritu queda suficientemente clara, y las cláusulas pueden considerarse como regidas por la afirmación respecto al Hijo. La Iglesia nunca ha vacilado en la interpretación que se le da. Será difícil también señalar nada en estas cláusulas que pueda ser llamado «metafísico» en justicia, o que tenga analogía alguna con la filosofía griega. Incluso el término «procede» no tiene el sentido teológico fijo que ha adquirido más tarde. Su uso se basa en la idea etimológica de espíritu como algo que es respirado, expirado, y se emplea para distinguir el modo de origen del Espíritu del Hijo, que, en armonía con la relación filial, se dice que es «engendrado». Hay indudablemente una distinción cubierta por la diferencia de términos, pero debe ser reconocido libremente que pasamos aquí al reino de lo inefable.

***

Capítulo V

La doctrina del hombre y del pecado;

La gracia y la predestinación
- La controversia agustiniana y pelagiana

(Siglo quinto V)

El próximo paso importante en el desarrollo de la doctrina se asocia con el nombre de Agustín. Con la teología de Agustín pasamos del Oriente al Occidente, y de la región de la teología en sí a la de la antropología. No es que este gran Padre no fuera un teólogo en el sentido más estricto también. Ningún hombre se ha hundido más adentro que él en los misterios de la naturaleza divina en sus discusiones sobre la Trinidad; o se ha encumbrado más alto en la captación de las cuestiones especulativas implicadas en la relación de Dios con el mundo y el tiempo. Siguió firmemente por la senda marcada por las decisiones de Nicea; pero, debido a sus estudios más profundos sobre el pecado y la gracia, pudo llevar sus investigaciones en la doctrina de Dios a regiones no exploradas todavía. La teología griega se había ocupado principalmente de lo que algunas veces llamamos determinaciones «metafísicas» de la Divinidad: la Trinidad y las relaciones de las personas divinas entre sí. Pero hay cuestiones más profundas y desconcertantes incluso que las relaciones trinitarias -cuestiones que aparecen en el momento en que empezamos a reflexionar en el hombre y la libertad en sus relaciones con Dios, y en los problemas del pecado y la gracia-, las cuales, también debido a que están vinculadas a los intereses prácticos de nuestra salvación, nos afectan de modo más vital, y evocan emociones que la contemplación especulativa de la vida interna de la Divinidad no estimula. Es evidente que

estas cuestiones no podían ser investigadas satisfactoriamente hasta que la doctrina general de Dios hubiera quedado establecida firmemente -que, en orden lógico, vienen después-. Es claro también que hasta que hubiesen sido ventiladas no se podía hacer progreso satisfactorio en la Cristología o la Soteriología. Porque la primera requiere la investigación de la naturaleza del hombre así como la de Dios; y la última tiene como sus presupuestos concepciones adecuadas de la del pecado y la gracia, y la relación de Dios con una y otro.
Este grupo de cuestiones antropológicas, en consecuencia, es el que, en la providencia de Dios, es traído ahora para su determinación en la Iglesia; y que la «hora» había llegado para ellas --que estaban «en el aire», esperando ser discutidas- se ve en la aparición simultánea de los dos hombres que representan los polos de doctrina opuestos en este tema: Agustín y Pelagio. Lo que fueron Atanasio y Arrio en la controversia arriana; lo que fueron Anselmo y Abelardo en la controversia soteriológica; lo que Calvino y Arminio fueron en la controversia posterior a la Reforma en cuanto a la aplicación de la Redención, esto lo fueron Agustín y Pelagio en la controversia antropológica. Por tanto, es una señal de debilidad en un teólogo el menospreciar el significado de la teología occidental o agustiniana en comparación con la oriental. El hecho de que la elaboración de este aspecto de la teología fuera concedida a la Iglesia latina, y en especial a Agustín, se relaciona con la diferencia de tendencia en Occidente y Oriente, respectivamente. En general, la teología latina se distingue de la griega por su menor sutileza y carácter especulativo -aunque en Agustín la facultad especulativa está combinada con la práctica en un grado notable, por su adherencia más fuerte a la tradición, por su preferencia al tratamiento de la clase de doctrinas que he llamado antropológicas- las doctrinas de la naturaleza humana, y del pecado y la gracia-, en vez de interesarse, como en la Iglesia griega, en las de la Trinidad y la Persona de Cristo. La teología agustiniana nunca echó raíces en la Iglesia griega; de ahí en gran parte su esterilidad y su estancamiento. Por otra parte, el movimiento rico y progresivo de la teología en el suelo de Europa, su vitalidad y productividad, son en gran parte debidos al hecho de revolverse en ella las profundidades del pensamiento humano mediante la teología agustiniana, y la impregnación de la mente occidental con sus ideas. El camino para Agustín había sido preparado ya, sin duda, por los Padres latinos que le precedieron, especialmente Tertuliano, Hilario y Ambrosio. Tertuliano había puesto énfasis en los hechos del pecado, la corrupción hereditaria, la servidumbre moral y la necesidad de la gracia divina para redimir al hombre de ellas; en tanto que, como hizo después Agustín, no falló en insistir en la relación inherente e indestructible a Dios del alma, y su capacidad para la salvación. Pero los pensamientos que en estos Padres con frecuencia carecen de profundidad, y sólo son unificados de modo imperfecto, en Agustín están desarrollados totalmente y exhaustivamente en un sistema maravilloso, en que cada parte rebosa vida y poder en conexión con su propia experiencia. Este sistema, como se verá, tiene aspectos de limitación e inconsecuencia, pero no por ello deja de ser un esfuerzo inmenso, gigantesco, que asegura para este Padre

una supremacía bien merecida por encima de las mentes de los hombres en la Edad Media, y gana para sus concepciones una nueva época de vida en forma aún más vigorosa en la Reforma.
I. La teología de Agustín, como ya hemos indicado, es sólo comprensible por referencia a la experiencia de Agustín. La biografía aquí es más que información; es comentario y clave. Por fortuna, para conocer la experiencia de Agustín no necesitamos viajar más allá de sus propias y maravillosas Confesiones, un testimonio en que son expuestos los secretos de su corazón y de su vida con una fidelidad sin paralelo en la literatura. No hay ostentación, no hay amor a la exhibición mórbida o postura personal, en estas revelaciones de los desvaríos y recuperación de un alma, sino la más completa humildad, unida a una alabanza y adoración a la gracia que le rescató del laberinto casi sin esperanza de sus errores morales e intelectuales, y le restauró a la fuente de todo bien. La historia de sus años tempranos y sus aberraciones juveniles; de las oraciones de su santa madre, una madre que nunca perdió su confianza en Dios de que su hijo le sería devuelto; de su inquietud de su corazón en medio de sus excesos; de cómo, aun en Cicerón, cuyas cláusulas bruñidas le parecían más preciosas que las Escrituras, echaba de menos el sabor del nombre de Cristo «porque este nombre» nos dice, «por tu misericordia, oh Señor, este nombre de mi Salvador, tu Hijo, mi tierno corazón lo había bebido incluso en la leche de mi madre, y lo había atesorado profundamente, y todo lo que carecía de este nombre, por tan erudito, pulimentado o verdadero que fuera, no tomó posesión de mí» (iii. 4, 5); de cómo cayó en los lazos de los maniqueos en su búsqueda de una solución al problema del mal y durante nueve años fue cautivo de esta secta; de su gradual desilusión y su atracción durante un tiempo al Platonismo; de su desplazamiento a Milán, y su contacto con Ambrosio, cuya influencia personal y predicación, y no menos la dulce música de su iglesia (ix. 6, 7), derribó sus prejuicios y volvió a ganarle para la fe; de la crisis maravillosa de su conversión en el jardín de su casa en Milán, donde, en profundo desasosiego al oír el relato de la conversión de otros dos, se echó bajo una higuera, y lloró luchando por su perdón, y pidiendo fuerza para romper con sus pecados (viii. 6-12), todo esto, supongo que os es familiar. Bautizado en el año 387, cuando era joven, a los treinta y tres años; poco después fue nombrado presbítero de Hippo; fue elegido obispo de esta ciudad en 395, y allí trabajó hasta su muerte en 430, llenos sus años de labores incesantes, y controversias, primero con los maniqueos, luego con los donatistas, finalmente con los pelagianos. De sus otras obras, menciono sólo su magnum opus sobre La Ciudad de Dios, una de las apologías cristianas más comprensivas, porque es la última de las apologías cristianas y al mismo tiempo el primer bosquejo de una filosofía cristiana de la historia. La «Ciudad de Dios» es identificada por Agustín con la Iglesia Católica, en su forma existente entonces; pero su concepción es mucho más amplia realmente, porque las dos ciudades -«dos clases de sociedad humana», según él las describe- retroceden hasta el principio, y realmente representan lo que llamaríamos el reino de Dios en el tiempo, con su antítesis en la porción de la humanidad que vive según la carne y no según el Espíritu (ver libro xiv).

Se ha discutido con frecuencia la cuestión del grado de influencia que tuvo el prolongado contacto de Agustín con el Maniqueísmo en la modelación de su teología, si es que tuvo alguno. A este origen muchos atribuyen lo que consideran sombrío y exagerado de sus ideas sobre el mal de la naturaleza humana. Pero caben pocas dudas de que esta opinión es errónea, según creo. No fue el Maniqueísmo lo que llevó a Agustín a sus ideas sombrías sobre la naturaleza humana, sino más bien su profunda experiencia de la discordia moral dentro de sí lo que le llevó a simpatizar con el error maniqueo; tal como fue su creciente comprensión en el carácter ético de esta oposición entre la voluntad camal y Dios --esto es, en su carácter real como pecado- lo que le apartó del dualismo maniqueo, para el cual el mal es una cosa de la naturaleza -sustancial, eterno, inalterable- y le forzó a buscar una solución más correcta. No hay nada a que Agustín se aferre con más insistencia que al hecho de que cada naturaleza, cuando es creada por Dios, es buena, y que el pecado y la corrupción tienen un origen voluntario. Y, aunque se le acusa con frecuencia de esto, nunca pone énfasis en la corrupción de la naturaleza humana en el sentido de implicar que esta naturaleza ha perdido totalmente los rastros de su origen divino. Al contrario, la esencia de su enseñanza es que el alma nunca puede separarse del todo de Dios, su verdadero bien, de modo que ya no sienta la necesidad de El y cese de sentir un anhelo instintivo hacia El. Su propia experiencia era la prueba convincente de ello, y sus palabras al comienzo de sus Confesiones son la expresión de lo mismo: «Tú nos has hecho para Ti, y nuestro corazón está inquieto hasta que descansa en Ti» (i. l). El mal, es verdad, era un tema que estimulaba sus pensamientos más profundos, pero podemos estar seguros que no era el Maniqueísmo, sino su propia experiencia, sobre todo, de donde salió la fuente de su doctrina del pecado.
Por otra parte, no hay que negar que la teología de Agustín tenga sus limitaciones e inconvenientes de otra clase. Su teología tiene dos lados, en efecto; el uno, un lado eclesiástico, o «católico antiguo», en el cual se mantiene tenazmente en terreno cipriánico en sus ideas sobre la naturaleza de la Iglesia, su unidad, su obispado, su autoridad, sus sacramentos, la necesidad de conexión con ella para la salvación; el otro, un lado doctrinal, del cual los protestantes pueden legítimamente considerarse herederos, en sus doctrinas del pecado y la gracia, con las cuales están unidas sus ideas sobre la caída y corrupción de la naturaleza humana, por una parte, y la predestinación, por otra. Estos dos lados de la teología de Agustín nunca han sido reconciliados plenamente, y, en realidad, no pueden ser reconciliados. Con respecto al primero, Agustín era un hombre de iglesia supremo, y el Catolicismo puede en justicia reclamarlo como suyo. Esto aparece de modo peculiar en la controversia donatista. La línea de su experiencia aquí probablemente no fue distinta de la de John Henry Newman en su propio día, en su anhelo por una autoridad objetiva, capaz de ser conocida por marcas seguras. Incluso en este caso, nos equivocaríamos mucho si creyéramos -algo que desmiente su propia historia- que fue sujeción a una autoridad externa, y no la experiencia interna, y una irresistible convicción de la verdad misma, lo que realmente decidió a Agustín a hacerse cristiano y le dio color

distintivo a su teología. Hemos visto cuáles fueron sus luchas; lo activamente que estaba ocupada su mente en la búsqueda de lo verdadero y lo falso; y hasta qué punto vino la decisión en la agonía de una poderosa crisis espiritual ciertamente, no se puede decir que lo que es peculiar en su teología le fuera impuesto por la autoridad de la Iglesia; porque es precisamente en la región en que trabaja -las doctrinas del pecado y la gracia- que la teología previa había sido débil y vacilante. Agustín dio a la teología de la Iglesia infinitamente más de lo que sacó de ella. La verdad es que las posiciones de Agustín sobre el tema de la autoridad de la Iglesia dejan mucho de ser armoniosas. Cuando discutía con los maniqueos (esto, a pesar de sus primeros años como cristiano), le acomodó basar su aceptación de la Escritura en la autoridad de la Iglesia; pero, después, en el conflicto con los que decían ser ellos mismos la verdadera Iglesia, no permitió que esta pretensión fuera resuelta por otra evidencia que la de las Escrituras. Sus adversarios han de probar la genuinidad de su Iglesia, no mediante apelaciones a concilios, obispos o milagros, sino por la ley y los profetas y por la palabra de Cristo solamente. En sus controversias teológicas, la apelación a la autoridad de la Iglesia juega un papel muy subordinado.

Si el Catolicismo puede reclamar a Agustín en el lado de su teoría de la Iglesia, la cosa cambia en el lado de la doctrina. Aquí, como he dicho, estaba mucho más cerca del Protestantismo -especialmente su tipo calvinista-, en tanto que el Catolicismo en gran parte ha abandonado su terreno como incompatible con su visión sacerdotal, y han retrocedido a un vago Semipelagianismo. Con todo, hay diferencias características. En dos aspectos, en particular, podemos notar una diferencia en la teología de Agustín respecto a la doctrina protestante posterior, y ambos resultan del cruce con el principio sacramental.

Primero, Agustín difiere de la posición protestante corriente al extender el significado de la «justificación», tal como hace en general el Catolicismo, de modo que incluya no meramente el perdón gratuito de los pecados y la aceptación del pecador por causa de Cristo, sino en el cambio interior, o impartición de una nueva naturaleza o vida, que se supone tiene lugar en el bautismo. No es que Agustín niegue o pase por alto lo que los protestantes quieren decir con la «justificación»; al contrario, la afirma con fuerza? En su controversia con los donatistas, por ejemplo, dice osadamente: «Nadie me libra del pecado sino Aquel que murió por nuestros pecados y se levantó para nuestra justificación; porque creo, no en el ministro por el que soy bautizado, sino en Aquel que justifica al inicuo, que mi fe puede serme contada por justicia». Se podrían citar muchas declaraciones semejantes. No obstante, no deja de ser verdad que las ideas de la justificación y de la regeneración y justificación no son mantenidas claramente distintas en su enseñanza; y el que las confunda, unido a que las mezcla con el bautismo, añade una influencia oscurecedora a su tratamiento del perdón del pecado postbautismal.

Un segundo punto de diferencia entre la teología de Agustín y el Protestantismo (calvinista) posterior se halla en su doctrina de la

predestinación. Tanto Agustín como Calvino (y la mayoría de los otros reformadores) eran doble predestinatarios estrictos. Pero es evidente que Agustín se veía implicado en una dificultad aquí, a causa de su aceptación, al mismo tiempo, de la doctrina de la Iglesia de la regeneración bautismal. Porque si todo el que es bautizado es regenerado, y si el bautismo es administrado por la voluntad del hombre, ¿qué pasa con la soberanía de la gracia divina, o de la certidumbre de la elección? Parece difícil combinar una doctrina de la elección con otra que hace de una persona bautizada debidamente un hijo de Dios. La manera en que Agustín superó esta dificultad fue haciendo que la prueba de la elección fuera no simplemente la regeneración, sino la perseverancia. Todo el que es bautizado es regenerado, pero es verdaderamente elegido el que tiene la gracia de la perseverancia? Esto, evidentemente, no es satisfactorio; porque si ha de haber una distinción en absoluto entre los elegidos y no elegidos sin duda debería hacerse girar en la realidad de la regeneración en el uno en comparación con el otro; en tanto que Agustín permite que ambos sean regenerados y justificados,` sólo uno recibe la gracia de perseverancia y el otro no. La verdad es que no hay doctrina consecuente de la predestinación que pueda unirse con una teoría consecuente de la regeneración bautismal, y las iglesias que sostienen esta última se ven obligadas a modificar o renunciar a las ideas de Agustín sobre la predestinación.

II. Voy ahora a considerar directamente el sistema agustiniano, que ha tenido una influencia inmensa en la teología subsiguiente. El sistema de Agustín maduró en su propia mente diez años antes, por lo menos, de que empezara la controversia pelagiana. Será conveniente, pues, que muestre al principio las posiciones principales de su teología, aparte de la oposición pelagiana; luego, examinarlas en conexión con esta controversia, en la que las verdaderas relaciones e importancia de sus principios acabaron haciéndose del todo manifiestas.

El punto de partida para una comprensión apropiada del sistema de Agustín se halla indudablemente en su doctrina de Dios y la relación del alma con El. Agustín no empieza, como hizo la Iglesia Oriental, con una doctrina especulativa de la Divinidad -aunque está de acuerdo con la Iglesia en sus decisiones sobre la Trinidad-, sino que para él Dios y el alma son vistos en relación el uno al otro. Dios es el sumo bien del alma; el alma está hecha para Dios; e incluso en su estado no caído, nunca se intentó que subsistiera aparte de El, o de modo distinto que en dependencia continua de El. En tanto que la doctrina pelagiana, como veremos, presenta al hombre manteniendo de modo natural un estado intermedio entre el bien y el mal, y capaz de realizar su destino mediante la razón y la voluntad libre, sin necesidad de más ayuda de Dios, Agustín hace hincapié en el hecho de que, incluso sin tener pecado, el hombre sólo podía realizar su destino mediante una dependencia habitual de Dios, o sea el sacar constantemente la provisión de su vida de El. La comunión con Dios era la condición de toda verdadera bienaventuranza y libertad. El alma no es una unidad que obre por sí misma, sino un vaso receptor, y su vida consiste en que Dios continuamente se imparta en ella, sosteniéndola y dándole forma con su bondad. Esto es, sin duda, una concepción muy distinta

de la de nuestra moderna filosofía evolutiva; pero la aceptación o rechazo de ella se hallará que afecta vitalmente al carácter de un sistema teológico del principio al fin.
Pero, en segundo lugar, de esta posición fundamental Agustín deriva, después, su doctrina del pecado. En oposición a los maniqueos, pone énfasis en la naturaleza voluntaria del pecado; esto es, lo saca, como he dicho, de la base natural en que lo han puesto los maniqueos y lo coloca en una base ética. El acto del pecado, dice, sin embargo, es un interrumpir la comunión original del alma con Dios, y, al separarse de su fuente de vida y sostén en El, le pone bajo el dominio del mal de modo necesario. Ya no puede realizar su destino o querer este bien verdadero que tiene su principio en el amor de Dios. Esto no significa que el alma pierda todo sentido de su relación original con Dios, o cese de anhelar y suspirar por El. Pero significa que ya no tiene poder para comprender el verdadero bien de su ser, y, a causa de su ignorancia y malos hábitos, se hunde constantemente más y más en la servidumbre. El análisis de Agustín del origen y naturaleza del pecado es muy sutil. Su esencia consiste, dice, en la defección o abandono de Dios, el Bien Supremo y fuente de vida. No es, pues, como pensaba en sus días maniqueos, algo positivo, sino negativo; una privación, o el resultado de una privación; no una adición a la existencia, sino una substracción de la existencia, que resulta en una corrupción positiva. Tenemos una analogía en el organismo vivo, el cual, en tanto que las funciones vitales son ejecutadas en salud, se sostiene en integridad y hermosura, pero cuando el principio vital es retirado, cae presa de las fuerzas de la descomposición. En un sentido, la descomposición -corrupción- que sigue es algo positivo; en otro, es el resultado de la retirada, o substracción, de una fuerza esencial al ser. Como la enfermedad y la muerte, ésta resulta también de la privación (Enquiridion, 11). El principio radical del pecado lo encuentra Agustín, no en las solicitaciones del sentido, sino en el amor a uno mismo; porque sólo cuando el alma ya ha caído interiormente a causa de la sustitución del amor de Dios por el amor a uno mismo, estas solicitaciones del sentido tienen poder sobre él.2 En la frase de Kant, el pecado resulta cuando una «máxima» opuesta al amor de Dios es incorporada a la voluntad. El resultado general de la defección a Dios es la concupiscencia, o el poder exagerado del deseo sensual, contrario a la ley de la razón en el alma. Del pecado, y del disturbio que introduce, viene la muerte. Porque el hombre, según Agustín, fue creado por Dios, como corresponde a una inteligencia moral, no en una condición neutral, sino en posesión de santidad y libertad, aunque capaz de abusar de esta libertad y dañarse a sí mismo. No fue creada inmortal, en el sentido de haber sido elevada por encima del poder de la muerte, sino que tenía la capacidad de la inmortalidad (corporal). Si hubiera sido obediente, habría sido confirmada en la santidad -en frase de Agustín, habría pasado del estado de «ser capaz de no pecar y morir» (posse non peccare et mor¡) al estado de «no ser capaz de pecar y morir» (no posse peccare el mor¡), un estado como el de los santos ángeles, o de los santos en la gloria, o de Cristo, como el de Dios mismo-. Porque, como muestran estos ejemplos, la máxima libertad aquí es lo mismo que la máxima necesidad -si se puede llamar necesidad a lo que es establecimiento tan completo de la

voluntad en la bondad, que la defección a la misma ya ni se puede pensar-. Pero el hombre cayó, y por medio de la conexión subsistente orgánicamente entre él y sus descendientes, transmite su naturaleza caída, con la culpa y corrupción adheridas a la misma, a su posteridad. Agustín concebía esta relación de Adán con su posteridad, no simplemente, como en la teología posterior, corporativamente, sino realísticamente, considerando el conjunto de la raza como generalmente presente en su progenitor y compartiendo con él su culpa y su ruina. La caída de Adán implica a la raza, no debido a una constitución arbitraria, sino por el hecho de que potencialmente él era la raza, y lo que procede de una fuente dañada y en desorden tiene que ser igualmente dañado y desordenado. Es fácil en forma doctrinaria criticar esta teoría de Agustín, que, con todo, tiene tanto apoyo en la doctrina moderna de la herencia; pero debe observarse que el punto que toca el criticismo es realmente la justicia de una constitución orgánica de la raza en absoluto. Porque, para bien o para mal, la raza no está constituida en una forma puramente individualista, sino bajo un principio orgánico. ¿Puede justificarse esto? Creo que pocos pondrían en duda que en sí esta constitución es buena, y, operando bajo condiciones normales, es apropiada para rendir el máximo beneficio a los individuos y a la raza en conjunto; que por medio de ella las ganancias de la humanidad se acumulan, y son pasadas a otros de forma que no podrían serlo de otro modo. Pero, ¿prueba esto que es injusto? ¿No es completa la reivindicación del Creador cuando se muestra su beneficencia original?
Esto lleva, en tercer lugar, a la doctrina agustiniana de la gracia. Hemos visto que Agustín se niega a considerar la criatura, incluso antes de caer, como independiente de Dios. La gracia es necesaria, pues, incluso para el que está sin pecado. Mucha más gracia es necesaria ahora que la criatura ha caído, y se ha perdido su libertad original para el bien. Agustín no niega -y aquí, de nuevo, toco una representación errónea común de su sistema que la voluntad tiene todavía cierta libertad natural; «es libre», dice, pero no «liberada»; esto es, es capaz de actos civilmente buenos, es más, desde un punto de vista inferior moralmente elogiosos. Con todo, estando separada de Dios, y bajo la culpa y dominio del mal, el hombre no puede querer lo que es bueno a la vista de Dios. Porque sólo es bueno a la vista de Dios lo que brota del principio de amor a EU La voluntad del hombre está, pues, en necesidad no sólo de ayuda y refuerzo, sino de renovación, y ésta, sólo puede darla Dios, en la omnipotencia de su gracia. Además, esta obra de renovación, en la naturaleza del caso, es totalmente de Dios, es una obra de gracia desde el principio al fin. No hay nada en ella de que la voluntad del hombre pueda merecer crédito. Es necesario entender debidamente a Agustín aquí, para evitar hacer injusticia a sus concepciones. Porque cuando Agustín habla de la gracia divina como la única que afecta a la obra de la renovación humana, y sobre todo como «irresistible» --esto es, que efectúa con certeza su resultado---, podemos pensar que la libertad humana queda aniquilada. Y esto es lo que muchas veces se dice. Pero ésta no es, ni mucho menos, la intención de Agustín, ni es realmente el efecto de su doctrina. Cuando Agustín habla de la gracia como «irresistible», lo que tiene a la vista no es una gracia que se sobrepone y

doblega la voluntad, o que pone una fuerza o presión extraña sobre ella, sino una gracia que renueva la voluntad, y la restaura a su libertad verdadera -por lo que la voluntad actúa de tal forma, como resultado de ello, que libremente escoge el bien-; o sea, en palabras familiares, «persuade y capacita» a la voluntad a hacer lo que de otra manera no estaría dispuesta o sería impotente para hacer. En modo alguno la «gracia irresistible» significa que Dios puede rectificar las leyes de la naturaleza humana que El mismo ha ordenado, o que lo hace, y que por un puro acto de poder, puede convertir al individuo en cualquier momento o bajo cualquier circunstancia. En este supuesto sería difícil explicar por qué son usados los medios en absoluto, o por qué no son todos convertidos. Pero lo que Agustín sostiene es que Dios puede usar tales medios, puede tratar de tal forma al individuo en su providencia y gracia, puede traerlo bajo tales disciplinas externas e internas, que, en armonía con leyes de la libertad humana, es más, a través de ellas, puede vencer su resistencia. La gracia, pues, no esclaviza la voluntad, sino que hace libre. Aquí viene en el gran dicho de Agustín: «Da lo que mandas, y manda lo que quieras.» Si se dice que la posesión de libertad implica que, aun cuando la gracia ha hecho lo máximo para un alma, hay todavía la posibilidad de resistirla, Agustín contestaría que hay una libertad más elevada todavía: la libertad en que incluso el deseo a resistir el bien es vencido, y que por tanto, con certeza, aunque no menos libremente, escoge a Dios. La gracia para Agustín, pues, como para Pablo, es la primera palabra y la última en nuestra salvación. Es la fuente de todo bien en nosotros. A través de esta concepción, aunque acepte la doctrina católica de los méritos, consigue transformarla en un sentido esencialmente evangélico. Al conceder vida eterna como recompensa, Dios, dice, «corona sus propios dones, no tus méritos»? Y en otro lugar: «Se sigue, pues, más allá de toda duda, que como vuestra vida buena no es otra cosa que un don y gracia de Dios igualmente, la vida eterna, que es la recompensa de una buena vida, es el don y gracia de Dios; además es la recompensa de un don libre y gratuito. Pero la buena vida, premiada así, es sólo y simplemente gracia; por tanto, la vida eterna, que es su recompensa -y por el hecho de ser su recompensa-, es gracia por gracia, como si fuera una remuneración de justicia; a fin de que pueda ser realizada, porque es verdad que Dios -recompensará a cada uno conforme a sus obras".»
De las doctrinas precedentes como premisas se sigue ahora, en cuarto lugar, la doctrina de la predestinación. Reducida a su esencia, esta doctrina es simplemente la afirmación de que lo que Dios hace en el tiempo en la salvación del creyente, ha querido hacerlo desde la eternidad. En sus escritos primeros, Agustín estaba dispuesto a considerar la predestinación como condicional a la voluntad libre del hombre y a la fe, y así se esforzó por interpretar Romanos cap. 9. Dios eligió a las personas que El sabía de antemano eran los que creerían en EU Pero, poco después, cuando su pensamiento hubo madurado, vio que para ser consecuente con sus doctrinas de la gracia, así como para la justa interpretación de la Escritura, había de considerar la buena voluntad en sí como el efecto de la gracia -Dios está obrando en nosotros el querer lo mismo que el hacer, según su buena voluntad-, y su doctrina de la predestinación fue modificada en consecuencia. Siempre, y por todas partes,

Agustín ve la predestinación en esta conexión estricta con la salvación. Es la salvación del creyente vista, podríamos decir, sub specie aeternitatis. Siempre es predestinación para vida y salvación, nunca para pecado y muerte. Visto así -por dificultades especulativas que puedan seguirse- es simplemente la expresión de una experiencia que se halla en la raíz de toda conciencia genuina cristiana, a saber, que en esta cuestión de la salvación personal, la última palabra es siempre la gracia, no la naturaleza; que no son nuestro querer y correr los que nos han llevado al reino de Dios, sino su misericordia; que es El quien primero encendió en nosotros el deseo de El, que nos atrajo a sí, que toleró nuestro descarrío y resistencia a su Espíritu, que paso a paso venció nuestra resistencia, y finalmente nos trajo al número de sus hijos; y que todo esto no fue una idea súbita de Dios, sino un consejo eterno de su amor, que ahora se ha efectuado en nuestra salvación. Este es el interés religioso de la doctrina de la predestinación que le da su valor permanente. Como una experiencia religiosa, nadie podría pensar en poner en duda que la actitud fundamental del espíritu cristiano es la que lo adscribe todo a la gracia en su salvación; que cualquier pensamiento de un reparto -un adscribir tanto a Dios y tanto a uno mismo- es aborrecible al sano sentimiento cristiano. Sólo es cuando se da la vuelta a esta experiencia religiosa y se hace, como dirían los ritschilianos, el tema de la reflexión teórica que aparecen dificultades. La consideración de cuáles son estas dificultades, y en qué forma pueden ser tratadas, vamos a aplazarla hasta que hayamos considerado la oposición pelagiana.

III. Fue en la controversia pelagiana que fueron probados los principios señalados por Agustín, al ser confrontados por sus opuestos lógicos. Era inevitable en la naturaleza de las cosas que apareciera un conflicto del tipo representado por esta controversia. Nunca se había intentado un tratamiento tan profundo de los problemas del pecado y la gracia antes, y algunas de las posiciones de Agustín eran nuevas para la Iglesia. La rama oriental de la Iglesia, en particular, nunca había profundizado en esta clase de cuestiones. Echaba mano, con preferencia, del elemento de la libertad en la naturaleza humana, y daba prominencia a éste en oposición a las ideas paganas del hado y el destino. Que la naturaleza humana había sido debilitada por la caída -había sido sometida a tentación sensual, al dominio de Satanás y a la muerte-, esto era realmente reconocido, y se mantenía adherida a la impartición de una nueva vida sobrenatural en el bautismo. Pero se consideraba suficiente, como hace notar Neander (iv. p. 279 [Bohn), afirmar la gracia y el libre albedrío uno al lado de otro, sin intentar definir sus relaciones de modo exacto. El tratamiento más a fondo de Agustín, que lo derivaba todo en la salvación, incluido el libre albedrío o voluntad libre, de la gracia, no podía por menos que entrar en colisión con esta indebida exaltación de los poderes de la libertad humana, con el resultado de poner estas cuestiones claramente a la vista, y obligar a una decisión entre ellas. Esto es lo que tuvo lugar en la controversia pelagiana, y da a esta controversia su importancia como uno de los puntos culminantes de la historia de la doctrina.

Pelagio, que da su nombre a esta controversia, no era del Oriente, sin embargo, sino del Occidente. Era un monje de Bretaña, un hombre de vida

austera y carácter intachable, pero sin ninguno de los conflictos con el pecado, o experiencias profundas de una gracia del todo renovadora, que moldearon la teología de Agustín. Había ido a Roma, y al oír citar las palabras de Agustín: «Dame lo que me mandas, y mándame lo que quieras», se enojó en gran manera, y, dice Agustín, «contradiciéndoles excitado con exceso, casi llegó a una reyerta con los que las habían mencionado» (Sobre la Perseverancia, 53). El sostenía, como hizo después Kant, que el dar una orden presuponía en aquel que la recibía el poder de obedecer; y creía que era de la máxima importancia en los intereses de la santidad poner énfasis en el poder pleno y completo del hombre en su fuerza natural para obedecer toda la ley de Dios. Algún tiempo antes de 409, ganó para su lado al abogado Coelestius, un hombre más lógico y hábil en el debate que él mismo, por el cual fue formulado en realidad el sistema conocido como Pelagiano. Este sistema pelagiano era en todos los aspectos la antítesis directa de lo que he descrito como el de Agustín. Conseguiremos más claridad si hacemos resaltar algunos de los contrastes principales.

Un primer contraste se refiere a la naturaleza de Dios y el hombre. Agustín, como vimos, hacía al hombre dependiente de Dios y de la impartición de su gracia a lo largo de toda su existencia. Pelagio, al contrario, veía al hombre como dotado por su Creador de razón y libre albedrío, y capaz, después, de proseguir su curso y realizar su destino independientemente, en virtud de sus poderes naturales.

Un segundo contraste se refiere a la naturaleza de la voluntad y la libertad. Agustín sostenía que no existía tal cosa como una condición neutral moralmente de la voluntad. Una voluntad ha de ser o buena o mala, según tenga como su principio el amor de Dios o el amor a sí mismo. Pelagio veía la voluntad como una facultad natural de elección, sosteniéndose intacta en el punto medio entre el bien y el mal, y capaz de escoger libremente uno u otro. La libertad, en consecuencia, se reducía al mero poder de elección, y se consideraba que implicaba en cada punto la posibilidad de una elección contraria. Agustín, por otra parte, colocaba la esencia de la libertad en el poder de querer el bien y lo recto; y sostenía que la libertad más alta era aquella en que la voluntad se confirmaba en la bondad, y se elevaba por encima de la posibilidad de pecar. El hombre verdaderamente libre es el hombre virtuoso; y la perfección del carácter virtuoso no es una libertad de indiferentismo, sino formada por hábitos de bondad. El buen carácter es el carácter del cual uno puede depender, de cuya acción en las cosas morales uno puede fiarse con la certeza con que uno se fía de una ley de la naturaleza.

Un tercer contraste y de peso en los sistemas se refiere a la naturaleza de la virtud y el vicio -es decir, si éstos consisten sólo en actos o residen también en disposiciones; sobre todo, si la cualidad de bueno o malo puede adherirse a disposiciones innatas o hereditarias-. Pelagio adoptó el criterio de que no puede achacarse responsabilidad al hombre por nada que no sea el producto libre de su propia voluntad -por nada, pues, que sea hereditario-. Esto excluye la posibilidad del pecado original o hereditario. Agustín, en cambio, sostenía que el bien o el mal es inherente en disposiciones como también en actos, es más, que las buenas disposiciones han de preceder a las buenas voliciones,

y que son ellas las que dan la cualidad moral a los actos. El mandamiento supremo de la ley, por ejemplo, es que amemos a Dios. Pero nosotros no creamos amor a Dios con nuestros actos; hemos de tener el amor de Dios antes que podamos hacer actos de amor. El árbol ha de ser bueno antes de producir buen fruto (ver Gracia de Cristo, 20). Es la antigua cuestión propuesta por Aristóteles: ¿Es un hombre virtuoso porque hace actos virtuosos, o son los actos virtuosos porque son los de un hombre virtuoso? Es más frecuente, sin embargo, con respecto a las disposiciones viciosas que a las buenas, que se presente la cuestión de si pueden ser hereditarias, y, si lo son, si el hombre puede considerarse responsable de ellas. Naturalmente, nosotros, de modo natural, adscribimos mérito a los hombres por sus buenas disposiciones, tanto si son innatas como si no lo son. Pero ¿hay disposiciones viciosas innatas? Agustín contestaría sin vacilar «Sí», y señalaría como prueba los rasgos de ruindad, desprecio, egoísmo, malicia en el carácter humano, que con frecuencia se exhiben desde la infancia ---cualidades que reprobamos y condenamos de modo instintivo--. Estas cualidades, como malas éticamente, Agustín admitiría que han de tener un origen voluntario, pero el origen va más allá de nuestras voluntades personales: retrocede al comienzo de la raza. En otras palabras, hay la vida de la raza, así como la vida individual, en el mal en el cual nos vemos implicados. La presencia de una perturbación moral en la naturaleza -la predominancia no santa de lo cama] sobre lo espiritual- de cualidades innatas que nos vemos obligados a declarar malas, diría, es un hecho de la experiencia, sea cual sea la explicación que se le dé. La voluntad, sin duda, comienza su obra muy pronto sobre esta base natural, convirtiéndola en el material de la vida personal, pero esto no prueba que la disposición original sea sin cualidad moral buena o mala.

En lo que hemos dicho queda implicado un cuarto contraste: que los sistemas difieren en gran manera en lo que se relaciona con la caída del hombre y sus efectos en la naturaleza humana. Agustín, como hemos visto, considera la caída como dando lugar a la pérdida del poder para el bien espiritual, y en una corrupción de la naturaleza que, con un estado mortal del cuerpo, desciende sobre todo hijo de Adán. Morgan Pelagio, por otra parte, ve las potencias de la naturaleza humana no afectadas por la caída, y atribuye la prevalencia del pecado en el mundo a la mala educación y el ejemplo. No hay «pecado original», o daño a la naturaleza moral que se derive de Adán. Los hijos han nacido en el mundo, tan puros y perfectos como era Adán. Todo ser humano tiene la capacidad natural de cumplir la ley de Dios, y ha habido, de hecho, casos de vidas sin pecado.

El último contraste entre los sistemas se refiere a la idea y operaciones de la gracia. Hemos visto que para Agustín la gracia es el todo en la vida espiritual: la fuente de toda bondad, y de libertad espiritual. Pelagio, para ser consecuente con sus principios, no puede admitir la necesidad de la gracia, pero concede las ventajas de la misma como una ayuda al hombre en el cumplimiento de su destino. Cuando se le llama la atención específicamente sobre el punto, sólo puede explicar la gracia en el sentido, o bien de las facultades naturales mismas como dones de Dios, o de la ley y la doctrina, o de la enseñanza y ejemplo de Cristo. Sólo raramente hace uso de expresiones

que podrían implicar una iluminación y ayuda interior del Espíritu, y una concepción así no parece que tenga lugar alguno, realmente, en su sistema. Como dice Agustín, habla mucho de la gracia, pero cuando se busca el significado en el fondo, sólo halla «ley y doctrina» (Gracia de Cristo, 11, etc.). Los rasgos principales de la teoría pelagiana se pueden ahora bosquejar brevemente. Adán, se enseña, era mortal por naturaleza, y la muerte no fue el resultado de su pecado. La caída de Adán sólo le causó daño a él, pero a nadie más, y deja el poder de la naturaleza humana para el bien intacto. Los hijos vienen al mundo tan perfectos como Adán antes de su caída, esto es, no hay transmisión hereditaria de una naturaleza pecaminosa o de culpa. El hombre, en su condición existente, es capaz perfectamente de guardar los mandamientos de Dios, y la aparente universalidad del pecado es el resultado de la educación y el mal ejemplo. Pelagio, sin embargo, reconoce las ventajas de la gracia como una ayuda; pero la gracia es interpretada como dones naturales, o pasa a consistir, totalmente, o en gran parte, en algo externo, como la enseñanza o el ejemplo. En concordancia con el uso de la Iglesia, concede que los niños han de ser bautizados (una dificultad clara sobre su teoría), pero explica el bautismo como un rito de consagración, o como una anticipación del perdón futuro. Con todo, ¡lógicamente sostiene que los niños que mueren sin bautizar son excluidos del reino del cielo, aunque no de un estado de felicidad inferior, que es llamado todavía «vida eterna».[1] Finalmente, como no hay caída o muerte en Adán, tampoco hay resurrección en Cristo.
IV. Es evidente que no pueden hallarse dos sistemas que sean tan opuestos, en principio, como los dos delineados. La controversia que siguió en la Iglesia con respecto a los mismos tuvo tres cortas fases. La primera ocurrió en Cartago en 411-12, en que las opiniones de Coclestius fueron condenadas por un concilio; la segunda en Palestina en 414-16, en que dos sínodos se congregaron para enjuiciar a Pelagio, pero fueron desviados por sus explicaciones especiosas para que miraran su causa de modo favorable, y en el último incluso se le declaró del todo inocente; y la tercera en 41618, en Roma, adonde fue remitida la causa por el primero de los sínodos de Palestina. La vacilación del obispo de Roma, Zósimo, en este caso de Pelagio es un curioso comentario sobre la doctrina de la infalibilidad papal. En el primer momento Zósimo absolvió a Pelagio, dándole un certificado de ortodoxia y censurando a sus acusadores. «Apenas puedo abstenerme de las lágrimas», dijo, «al hallar a hombres tan íntegramente ortodoxos que puedan ser objeto de sospecha. ¿Hay un solo pasaje en la carta (de Pelagio) en que la gracia o la ayuda divina no sea mencionada?» Después, bajo una fuerte protesta por parte de un Concilio de Cartago, invirtió su decisión, y dio juicio con igual énfasis contra Pelagio y sus adherentes, anatematizando su doctrina, y deponiendo y expulsando a los que rehusaban sumisión a sus decretos. Finalmente, como una fase cuarta y suplementaria de esta controversia, se puede mencionar que las doctrinas de Pelagio y Coelestius fueron condenadas, con las de Nestorio, en el llamado Concilio ecuménico de Efeso, en 431.

Entre los extremos de estos dos sistemas -Agustinianismo y Pelagianismo- era natural que apareciera un movimiento conciliatorio y mediador, y ésta es la naturaleza del sistema conocido como Semipelagianismo. Este sistema sirvió para dejar claro que sólo el punto de vista de Agustín, con su fuerte cohesión lógica, podía mantener el terreno con éxito frente al ataque de Pelagio. El Semipelagianismo denota un modo de ver que procura soslayar la dificultad dando un lugar en la conversión tanto a la gracia divina como a la voluntad humana como factores coordinados; y basando la predestinación, como había hecho Agustín antes, en la fe y obediencia previstas. No negaba la corrupción humana, pero consideraba la naturaleza humana como debilitada, o enferma, más bien que fatalmente afectada después de la caída. La naturaleza caída del hombre retiene un elemento de libertad en virtud del cual puede cooperar con la gracia divina, y la conversión es el producto conjunto de los dos factores. Agustín, por otro lado, como vimos, considera la voluntad en la conversión como puesta en movimiento y liberada espiritualmente por la gracia divina. Estas ideas semipelagianas, surgidas hacia los últimos años de Agustín, se esparcieron, especialmente en la Galia del sur. Su representante principal fue Jean Casian, abad de Massilia (Marsella), por lo que el bando suele llamarse los Massilianos. El sistema tuvo hábiles defensores durante el resto del siglo quinto (a saber, Fausto de Rhegium, Gennadio de Massilia), pero era demasiado vago y carecía de coherencia interna para prevalecer contra la doctrina agustiniana. En el siglo siguiente (año 529) fue condenado, y fue reivindicado un Agustinianismo moderado en el importante Concilio de Orange, los decretos del cual fueron sancionados por el papa Bonifacio 11 (año 530). Por otra parte, Agustín tuvo dificultades hacia el fin de su vida con un sector que procuraba empujar su doctrina predestinataria a un extremo de fatalismo, y convertirlo en una excusa para el pecado. Agustín escribió dos importantes obras contra estos perturbadores; las ideas de Agustín hallaron defensores también en escritores como Prosper Aquitanus, y el autor de un libro anónimo sobre la Llamada de los Gentiles (De Vocationem Gentium), que, con gran habilidad y éxito, se esforzó en presentar la doctrina de la predestinación en una forma que suavizara su aparente dureza y conciliara el sentimiento cristiano. El impulso dado por Agustín a la teología perduró, como se ha dicho, a lo largo de toda la Edad Media. La mayoría de los grandes escolásticos, como Anselmo, Bernardo, Pedro Lombardo, Tomás de Aquino, Bradwardine, así como eruditos anteriores como Beda y Alcuino, fueron discípulos suyos. La controversia predestinataria tuvo un breve resurgimiento en el siglo noveno en la disputa entre el monje Gottschalk y Hincmar, arzobispo de Reims. Gottschalk sobrepasó al mismo Agustín en el rigor de su defensa de la predestinación, en tanto que Hincmar era semipelagiano. Las ideas de este último fueron condenadas en dos Sínodos -una prueba de la influencia de Agustín-, pero las opiniones extremas e inflexibles de Gottschalk fueron causa de que sus propios amigos finalmente le abandonaran.

V. Del ingente sistema de Agustín, veremos luego que los mejores elementos fueron apropiados por los reformadores e incorporados en los credos protestantes. Estoy convencido de que, en lo esencial, van a permanecer en

ellos. Nuestra estimación del valor e importancia del sistema estará en proporción a lo completo y concienzudo de nuestras ideas sobre el mal del pecado, y sus efectos sobre la naturaleza humana -sobre la naturaleza esencial del hombre, y la ruina que ha obrado el pecado en su constitución y condición---. Sólo me referiré, en este punto y brevemente, a la parte del sistema de Agustín que ha sido objeto en especial de crítica hostil: su doctrina de la predestinación. El criticismo de esta doctrina puede tomar la forma de un criticismo de la doctrina de la predestinación en general, o un criticismo de la forma particular que defendió Agustín. Ya hemos ofrecido algunos comentarios sobre este último punto, especialmente sobre la inconsecuencia que resulta de la combinación del mismo con la doctrina sacramentaria. Las otras objeciones más fundamentales son debidas, algunas a un concepto erróneo de sus ideas, otras parecen sugerir la necesidad de una alteración en nuestro punto de vista al tratar del alcance del propósito divino -una alteración que nuestros modos de pensar modernos y una comprensión más profunda en las Escrituras deberían hacemos fácil--.
Una objeción común a la doctrina agustiniana es que representa la predestinación para la salvación como un acto por completo arbitrario de Dios --el decreto de una voluntad que actúa sin ninguna otra base que su propia complacencia o beneplácito-. Esto es incorrecto, ciertamente. Agustín, como ha de ver todo el que capta sus posiciones fundamentales, no sabe nada de actos arbitrarios en Dios. El terreno de la acción divina en la providencia y en la gracia, las razones finales de las determinaciones divinas, son, sin la menor duda, inescrutables para nosotros, pero, no obstante, sin la menor duda son el resultado de una sabiduría, justicia y amor eternos. La fe no puede vacilar en la convicción de que Dios gobierna al mundo, y ordena todas las cosas del mismo, con miras al bien máximo. Lo que Agustín quiere decir es que, en cualquier teoría del universo, las últimas razones de la constitución y curso del mundo siempre hay que ir a buscarlas en el consejo de una sabiduría eterna que nosotros somos del todo incapaces de sondear. Todos reconocemos esto en la providencia externa --en la historia y distribución de los pueblos, en sus funciones providenciales en el mundo; en la diversidad de rango, fortuna, privilegio, oportunidad y dones de los individuos; en los enigmas torturantes de la vida, que con tanta frecuencia nos desconciertan y oprimen-. Pero la fe se mantiene firme en la certeza de que detrás de todo ello, si pudiéramos verlo, hallaríamos una voluntad de justicia y amor. La misma soberanía la presenciamos en la historia de la revelación y la salvación: en la llamada de Abraham, por ejemplo, y en la elección de Israel; en la distribución de privilegio bajo el Cristianismo -algunas naciones favorecidas con el Evangelio, otras todavía en las tinieblas y muerte del paganismo---; en los resultados varios que siguen del disfrute de privilegios que parecen iguales. Para ser consecuente con su doctrina de la gracia, Agustín no podía por menos que sostener que la base última de todo esto, y de la salvación individual, debía hallarse en el consejo de Dios; pero éste es un consejo de sabiduría y bondad eternas.
Un criticismo más profundo, pero que se basa, hasta cierto punto, en una captación errónea, se refiere a las relaciones de esta doctrina con el libre

albedrío y la responsabilidad. Aquí también a la doctrina de Agustín se le achacan con frecuencia consecuencias que en modo alguno le pertenecen en justicia. Con referencia a la predestinación en sí, debe recordarse que en el sistema de Agustín la predestinación sólo aparece en conexión con una raza que ya ha perdido su libertad espiritual, y tiene como objetivo la restauración de esta libertad, y por medio de ello el cumplimiento del propósito divino en la salvación. Agustín, sin embargo, va más hondo que esto, y responde al objetor que no hay punto de vista de la libertad humana defendible que soslaye esta dificultad sobre la cuestión. Es una palabra fácil de usar: libertad; pero los que lo hacen no siempre se dan cuenta que están jugando con una noción que no han analizado, y que, si lo analizan, verán que la mayoría de sus antiguas dificultades vuelven a aparecer. Muchos creen, por ejemplo, que se desprenden de esta dificultad al basar la predestinación en el conocimiento previo. La verdad es que, como se ha demostrado, la dificultad vuelve aquí tan aguda como siempre. Porque la pregunta se presenta inmediatamente: cómo puede ser conocido de antemano un acto libre. Un acto libre, en el sentido del objetor, es el que brota exclusivamente de la voluntad de la criatura-, que no tiene causa más allá de la voluntad; que depende sólo del agente o autor el decir lo que será. Esto presenta la dificultad de suponer que ha de ser conocida de antemano una acción antes de que la criatura, que es únicamente la que determina lo que será, haya ni tan sólo recibido existencia. Por otra parte, si se concede que estos actos libres pueden ser conocidos de antemano, no se adhiere ninguna dificultad insuperable a la suposición de que puedan ser tomados como elementos en un plan divino que lo abarque todo.

Una objeción más seria se puede presentar contra esta doctrina: que, incluso si se prescinde de la acusación de arbitrariedad, entra en conflicto con las ideas justas del amor divino, y, en particular, es incompatible con la creencia cristiana en la paternidad divina. Agustín se descarga de la acusación de injusticia alegando que, considerando que el conjunto de la raza está justamente implicada en condenación -una massa perditionis-, no puede haber injusticia para los que son pasados por alto en el hecho de que, en el inescrutable propósito de Dios, algunos sean escogidos para salvación y otros rechazados. Pero, incluso suponiendo que se acepta esto (no espero que pueda satisfacer del todo a nadie), reaparece la pregunta: Si no injusticia, ¿qué pasa con el amor? El giro moderno que se da a la objeción es: ¿Qué pasa con la Paternidad divina? Incluso este argumento, sin embargo, puede ser pasarse de la raya, por el hecho de no observar las dificultades que la doctrina de la Paternidad divina tiene, en todo caso, para hacer frente a la constitución actual del universo. No siempre se considera que la predestinación, en cualquiera de sus formas, no altera un ápice o grado la constitución real de las cosas, como nos revelan la historia y la experiencia -no añade una anomalía a las que ya existen en el universo, no hace que se salve un alma más o que se pierda, de las que estén realmente salvadas o perdidas-. Si la constitución actual de las cosas es en último término reconciliable con el amor o Paternidad de Dios -y en último término ha de serlo-, se puede en justicia intimar que la predestinación, que simplemente hace regresar este estado de cosas a su última base en la voluntad de Dios

santa, sabia y buena, ha de ser así también. No es sino la condición existente de las cosas, con todas sus anomalías, desigualdades y resultados en salvación o pérdida existentes, realizada, como ya se ha dicho, a la luz de la eternidad, vista sub specie aeternitatis.
Con todo, hay que admitir francamente que en tanto que esta doctrina esté confinada a la forina que tiene en Agustín, es imposible librarse totalmente de la apariencia de conflicto con este amor de Dios que es al mismo tiempo afirmado como de la esencia de Dios. Una indicación de esto se ve cri la necesidad de Agustín de limitar a los elegidos la fuerza de los pasajes que hablan de la voluntad de amor de Dios al mundo. ¿Dónde está, pues, el defecto, y dónde la posibilidad de solución? La falta de la doctrina de Agustín, me atrevería a decir, se halla en que considera el tema demasiado exclusivamente en su relación con la salvación individual y no en conexión con una visión orgánica del propósito divino en su relación con el mundo y la historia, o por lo menos no lo hace de modo suficiente. En tanto que nos limitamos a ver a la raza humana como simplemente una massa damnata, de la cual, por las razones que sean, santas y sabias naturalmente, se hace la selección de unos cuantos para salvación, no podemos eliminar de esta doctrina un aspecto de dureza y parcialidad. Pero esto no es la visión plena o escritural de la doctrina. La elección se halla siempre en conexión con un propósito de Dios que se desarrolla, y tiene por objetivo, no la exclusión de otros, sino la bendición y salvación última y más amplia de otros. Un ejemplo típico nos lo proporciona la elección de Abraham. Dios escogió a Abraham, e hizo su pacto con él. Pero esto se hizo, no sólo para la salvación de Abraham únicamente, sino con miras a que en él fueran benditas todas las familias de la tierra (Génesis 123). Fue elección con miras a una amplia comprensión: la elección de uno con miras a la bendición de muchos. Sólo de esta manera, empezando en un punto -con una persona y trabajando con miras a un resultado más amplio, podía realizarse el fin divino. Lo mismo ocurre con la nación elegida, el pueblo de Israel. Fue escogido él solo de entre las familias de la tierra, pero no fue un acto de parcialidad, sino con miras a que pudiera, en la plenitud de los tiempos, ser una luz a los gentiles, y el medio de difundir la gloria de Dios por toda la tierra. Agustín, quizá, se acerca a este punto de vista cuando habla, como hace con frecuencia, de Cristo mismo como el ejemplo más elevado de predestinación. Pero Cristo -el elegido--- es la prueba suprema de que la elección no tiene un aspecto exclusivo en cuanto al mundo, sino que es un medio de hacerle llegar bendición.
Por tanto, al considerar este tema, hemos de descartar en absoluto de la mente toda idea de arbitrariedad, y poner el propósito divino en la elección dinámicamente en íntima conexión con la historia en la que se realiza. Sólo un necio puede preguntar: ¿Por qué Dios, de un simple impulso de su omnipotencia, no cambia los corazones de todos los hombres, en vez de elegir a uno, Abraham, o elegir a una nación, Israel, para ser el recipiente de su entrenamiento, o de enviar a un Cristo a un pueblo particular en una época del mundo? ¿Por qué este dejar su reino al progreso lento y desigual que ha tenido a lo largo de los siglos? Se puede decir que, a todo el que tenga el concepto más elemental de los métodos de Dios en el obrar en la providencia

y la gracia, esta simultánea conversión de todos los pueblos, mediante un simple ejercicio del poder divino, es una idea imposible. Esta persona verá al instante que la única manera en que se pueden alcanzar los elevados propósitos que Dios persigue, en armonía con las leyes de la naturaleza y la libertad, es la manera que se ha adoptado en realidad -esto es, el obrar desde un punto a otro en la línea del desarrollo histórico-, estableciendo siempre nuevos puntos de ventaja a medida que se les abre camino. La elección significa que no es el hacer del mismo hombre, o su merecimiento, u otra cosa cualquiera, sino la gracia, lo que a lo largo de toda la línea de desarrollo provee estos puntos y establece estos centros de nueva influencia. Aquí hay otro error que es necesario evitar. Es una idea superficial de la elección divina la que la considera como un simple valerse de felices variedades de carácter y temperamento espontáneamente presentes en la historia; como un obrero, por ejemplo, podría seleccionar una serie de herramientas hechas, las más apropiadas para su propósito. Hay una frase en algún punto en la Dogmática de Lange que dice con agudeza: «La elección preside la formación de sus objetos». La aparición de grandes hombres en las coyunturas particulares de la historia, por ejemplo, no puede atribuirse a la casualidad. La cuestión no es simplemente en qué forma, dado un hombre de los dones y calificaciones de Abraham 0 Moisés, podría Dios usarlo en la forma que lo hizo; sino más bien en qué forma un hombre de este molde vino precisamente en esta coyuntura para hallarse allí en aquel momento -brotó en aquel momento preciso en el árbol genealógico---. Este es el verdadero problema, y la solución sólo se puede hallar en el obrar de este propósito divino, que desde «la fundación del mundo» ha venido preparando los medios para su propia realización. Los mismos principios se aplican a las almas más humildes que Dios llama a su Reino. Las dificultades no es posible quitarlas nunca del todo, pero si se comprenden y retienen firmemente estos principios, nos proporcionan, creo, una clave por medio de la cual podemos hallar nuestro camino en medio de este intrincado tema y lleno de perplejidades. A lo que nos hemos de aferrar es que, tanto si podemos explicar el misterio de los tratos de Dios con otros como si no, nuestra propia salvación, si hemos sido llevados a su Reino, y la salvación de todos los que comparten su llamamiento divino, es debida a una gracia que no hemos buscado ni merecido.

***

Capítulo VI

La doctrina de la Persona de Cristo

Las controversias cristológicas:
Apolinaria, Nestoriana, Eutiquiana, Monofisita, Monotelita

(Siglos quinto v al séptimo vii)

En el próximo capítulo de la historia de la doctrina llegamos a una larga serie de controversias que llamamos Cristológicas. La doctrina de la Persona de Cristo puede ser enfocada o bien desde el lado de la Teología, la doctrina de Dios, o desde el lado de la Soteriología, la doctrina de la redención. Tiene relaciones manifiestas con ambas. La afirmación nicena de la unidad de esencia del Hijo con el Padre, al instante hace surgir la cuestión de cómo está relacionado este Hijo divino, coesencial, con la humanidad en la que El aparece en la tierra. Por un lado, la doctrina de la redención nos obliga a retroceder a la persona del Redentor como alguien que, para el cumplimiento adecuado de su obra, ha de ser divino a la vez que humano. Es desde este lado soteriológico, como veremos, que Anselmo enfoca el tenia. Aunque el aspecto soteriológico, no obstante, dista mucho de ser pasado por alto en la iglesia antigua, es por medio de este otro camino que entramos en las controversias que nos afectan aquí. Estas aparecieron de modo primario como secuela de las discusiones en que la Iglesia se había ocupado de la doctrina de la Trinidad, y, debido a la consideración exhaustiva de la clase de cuestiones que implicaban, preparó el camino para el problema soteriológico.
Dije en la primera conferencia que las controversias cristológicas pertenecen a lo más desagradable de la historia de la Iglesia, lo más confuso, también, y desconcertante. El corazón de uno casi se desmaya ante los espectáculos de pasión, intriga, fanatismo y rencor y violencia que exhiben. -Qué fácil es llegar a la conclusión de que las doctrinas engendradas en una atmósfera semejante, haciendo referencia además, por encima de todo, a la santa persona del Salvador, lejos de ayudar a la captación de la verdad, de modo infalible han de llevar la marca del error! No obstante, éste sería un juicio precipitado. El Espíritu de Dios no había dejado a la Iglesia, aun en medio de estas condiciones, sino que la guiaba, a un precio costoso, a su propio paso, a una comprensión segura del significado de sus propias creencias. Pronto se hace evidente que había principios más profundos y cuestiones más vitales implicadas en estas controversias que las que se presentan a primera vista. Y había hombres fuertes en cada estadio que tenían el poder del discernimiento de estas cuestiones más amplias y la sabiduría suficiente para guiar a la Iglesia a hacer decisiones acertadas y sanas respecto a las mismas. Creo que será mejor si, ateniéndome a los fines que me propongo, descuidando los elementos de lucha y pasión, que desfiguran el curso externo de la historia, procuro fijar la atención en la lógica real del movimiento y en las ideas y objetivos de los hombres que las representan más dignamente.
Porque no puede haber duda razonable de que las controversias que llamamos Cristológicas tuvieron su origen real, no en el capricho, sino en el curso necesario del desarrollo doctrina]; que su aparición o no aparición no fue algo dependiente de la voluntad individual. Las controversias, arriana y macedoniana habían establecido una vez por toda la unidad esencial del Hijo

y del Espíritu con el Padre. Era también una parte integral de la fe cristiana que Cristo tuviera una humanidad verdadera y perfecta. Pero esto inmediatamente dio lugar a la pregunta de cómo podía concebirse de modo positivo esta unión de lo divino y lo humano en una sola persona. Cristo es divino, y es humano (Dios-Hombre); ¿cómo puede entenderse la relación entre estos dos lados de su personalidad? Esta es la cuestión de la Cristología propiamente, y era inevitable que, al tratar de ella, se intentaran varias soluciones, cuya admisibilidad o inadmisibilidad sólo se podían descubrir después de pruebas exhaustivas. Una clase fácil de solución, naturalmente, era la supresión de un lado o del otro; o bien el lado humano, como los docetistas, o el divino, como los unitarios. Pero esto era precisamente lo que la Iglesia de aquel tiempo, a la luz de las decisiones previas, se negaba a hacer. No quería renunciar a la verdadera humanidad de Cristo; ni quería consentir en hundir la verdad de su divinidad, o permitir que fuera divino sólo en un sentido metafórico o dinámico. Se mantenía firme en una confesión central de una encarnación real del Hijo eterno, y el problema era en qué forma, bajo este supuesto, podía exhibirse en una persona la unión de la humanidad real con la divinidad verdadera. Algo que hacía indudablemente más difícil la solución de este problema para la antigua Iglesia, era la tendencia heredada del Platonismo a considerar la humanidad y la divinidad como en un sentido extraña la una a la otra -dos magnitudes, separadas y dispares-, que, por lo tanto, nunca podían juntarse. Incluso Cirilo de Alejandría consideraba lo divino y lo humano como separado por un abismo infinito, y los define con predicados opuestos. Es evidente que en estas premisas toda unión que se postulara tenía que ser más o menos externa. Esta se puede decir que es la debilidad radical de la antigua Cristología, y probablemente la ganancia principal de nuestro moderno modo de pensar en cuestiones cristológicas es que trasciende este antiguo dualismo, y empieza más bien por el lado de la afinidad de lo divino y lo humano -de la idea del hombre capax infiniti- reconociendo un elemento relacionado con Dios en la naturaleza humana, como creado a la imagen divina, lo cual proporciona un punto de partida para hacer concebible la encarnación. Por otra parte, es posible dar a esto demasiada importancia. También en la Iglesia antigua se hicieron intentos para superar este dualismo; e incluso cuando hemos presentado la materia del modo más favorable para nosotros, persiste la dificultad esencial de cómo una humanidad verdadera y una divinidad verdadera se pueden concebir como unidas en una personalidad histórica. Y cuando se haya considerado bien el tema, quizá hallaremos motivos para admirar el tacto con que fue guiada la Iglesia, si no a una solución completa del misterio, por lo menos al rechazo de los errores principales que habrían puesto en peligro una solución del mismo.

Esto me lleva a observar que, para hacer justicia a los hallazgos cristológicos de la antigua Iglesia, es necesario tener en cuenta que era precisamente lo que la Iglesia tenía a la vista como objetivo en estas decisiones. Con frecuencia se culpa a la Iglesia de intentar definir metafísicamente, mediante una serie de distinciones sutiles, lo que por la naturaleza del caso tiene que trascender siempre toda definición. Sin embargo, lo que procuraba la Iglesia,

en realidad, no era tanto el proporcionar una definición exhaustiva -metafísica o lo que fuera- de lo que siempre se ha reconocido es un «misterio de la piedad inefable»,1 sino más bien mantener la integridad del hecho cristiano contra teorías y especulaciones que decían que lo explicaban, pero en realidad lo maltrataban y mutilaban en varias direcciones. La fe cristiana es posible que no pueda resolver el misterio de la encamación, pero puede reconocer que ciertas teorías están en conflicto con sus intereses religiosos más vitales, y puede sentirse llamada a luchar contra ellas, por esta causa, con tesón. Podemos damos cuenta, por ejemplo, de nuestra incapacidad de ver en las profundidades de un tema tan grande y, con todo, percibir muy claramente que la integridad de la humanidad de Cristo está comprometida si le negamos una verdadera alma humana --que era el error de Apolinario--; más aún, que no se compagina con el hecho cristiano el resolver la persona única de Cristo en dos --que era el error de Nestorio-; de nuevo, hay algo falso en representar la naturaleza de Cristo como una mezcla o fusión de divinidad y humanidad - un tertium quid-, que no preserva en su integridad ni una naturaleza ni la otra- --que era el error eutiquiano y monofisita-; o, finalmente, que es erróneo restringir esta fusión incluso al elemento de la voluntad de Cristo -que era el error monotelita-. Al oponerse a estos errores, la Iglesia no pretendió dar una explicación racional de la encamación a su propio modo de ver, sino sólo apartar teorías en un lado y otro que amenazaban la integridad del hecho; y será en extremo difícil para todo el que verdaderamente crea en la encamación, y reflexiona en el significado de lo que está diciendo, el mostrar que la Iglesia se equivocó de modo grave al hacerlo. Al mismo tiempo, es evidente que una obra de esta clase, por inevitable que sea, está llena de inconvenientes y riesgos. Alrededor de un hecho captado originalmente en la simplicidad de la fe cristiana va creciendo de modo gradual, como resultado de este proceso, un andamio que lo recubre de formulaciones protectoras, abstrusas, complejas, escolásticas, y es fácil caer en la tentación de aceptarlas en sustitución de la misma fe. Este es un peligro real del intelectualismo, al cual se ha visto expuesta constantemente la Iglesia; y el remedio de ello es un continuo regresar y contemplar habitual de la imagen viva de Cristo en los Evangelios, en la cual se armonizan todos los contrastes, en que lo divino y lo humano se ven en su unión real. Pero se da tan insensato hacer de esto una objeción a la obra de definición, como sería el quejarse de que, en nuestra actitud hacia la verdad en general, no podemos siempre permanecer en el estadio ingenuo e irreflexivo de la infancia. Para bien o para mal -indudablemente más para bien que para mal- aparecen preguntas que nos imponen la reflexión doctrinal sobre las mismas, y, cuando aparecen, no hay otra alternativa para la Iglesia, como no la hay para el individuo, que hacer frente a las mismas e intentar contestarlas.

La especulación cristológica tuvo un lugar en la Iglesia, por necesidad, desde su comienzo. Las teorías ebionítica, gnóstica, patripasiana, sabeliana, no menos que las de Pablo de Samosata y de Arrio, implicaban elementos de una Cristología. El nombre «Cristológico», sin embargo, es apropiado en especial para la serie de discusiones posnicenas que surgieron de las afirmaciones dogmáticas de los Credos. Abarcan las cinco controversias que hemos

mencionado: la apolinaria, la nestoriana, la eutiquiana, la monofisita y la monotelita. Vamos ahora a darles una mirada en su relación histórica, lo cual resultará ser también la conexión lógica.

I. La primera forma de herejía cristológica, la Apolinaria, se remonta al siglo cuarto, y, en cierta manera, es un preludio a las discusiones más importantes. La solución más simple de la unidad de lo divino y humano en una sola Persona que surge de modo espontáneo es evidentemente el suponer que en la constitución de esta Persona el Hijo divino o Logos ocupa el lugar del alma racional en un ser normal ordinario. El Hijo de Dios toma sobre sí nuestra entera humanidad, excepto sólo en aquello en que el hombre se constituye un yo. Pero el centro personal autodeterni ¡nativo en el hombre es su alma racional. Esta, pues, se dice, Cristo no la puede asumir; pues de otro modo tendríamos dos centros personales, o yos, en Cristo, lo cual es inadmisible. No parece haber ninguna alternativa excepto el que el Logos ocupe el lugar del alma racional en Cristo, y esto es lo que se supone ha hecho. Este modo de ver tiene afinidades con la especulación arriana y la sabeliana; pero la persona que le dio expresión formal fue Apolinario, obispo de Laodiceal (hacia el año 375), un hombre digno, seguidor de Atanasio, bien versado en la cultura griega. Apolinario no negó a Cristo la posesión de un alma humana en todo sentido. Era un tricotomista en su psicología, esto es, distinguía en el hombre tres elementos: cuerpo, alma y espíritu; y concedió que Cristo había asumido la unión en sí mismo de un cuerpo verdadero, y un alma animal, la sede de los apetitos, pasiones y deseos. Pero el lugar del alma racional y elemento autodeterminante en el hombre fue ocupado, según él, por el mismo Logos. No podía ser de otro modo, pensaba él, si Cristo había de ser elevado por encima de la mutabilidad, y no se introducía dualidad en su conciencia. Está claro que hay una gran mutilación aquí de la idea de la verdadera humanidad de Cristo, contra la cual la Iglesia hizo bien en protestar, o sea, la introducción de un elemento docético, como si Cristo, con respecto al alma, fuera humano sólo aparentemente y estuviera apartado de las condiciones de un desarrollo verdaderamente humano. Con todo, sería un error pensar demasiado a la ligera de Apolinario y de su teoría. Apolinario era un pensador realmente capaz, y hay por lo menos un elemento de verdad en sus especulaciones, para las cuales la Iglesia de aquellos tiempos no estaba preparada debidamente. Para cubrir la objeción de que negaba una verdadera alma humana a Cristo, Apolinario se basó en que éste no era el verdadero sentido de su doctrina. El Logos, sostenía, no se halla aparte del hombre, como algo extraño a su esencia, sino que es El mismo el arquetipo de la humanidad -tiene la potencia de la humanidad eternamente dentro de sí---. Al realizar, pues, esta determinación eterna de su naturaleza, y pasar a ser hombre en Cristo, el Logos no ocupa simplemente el lugar de un alma humana; pasa a ser un alma humana --es más verdaderamente humana que cualquier individuo de la especie-. En palabras de Domer: «El Logos, lejos de ser extraño a nosotros, constituye más bien la perfección de la humanidad. Esto lo expresa del siguiente modo: "El pneuma en Cristo es un pneuma humano, aunque divino."» Hay aquí un paso hacia el reconocimiento de la afinidad interna de Dios al espíritu humano --el fundamento natural del alma del hombre en el

Logos como la luz y la vida del hombre (Juan 1:4)- que ha de ser tenido en cuenta en toda doctrina adecuada de la encarnación. Sin embargo, como el objetivo perseguido por Apolinario al identificar el alma con el Logos era el elevar a Cristo por encima de la mutabilidad y debilidad humanas, es evidente que la idea de «hacerse hombre» es realizada de modo muy imperfecto. Hay una diferencia importante, además, entre un alma que está basada en el Logos, como toda alma humana lo está, y un alma reemplazada por el Logos en Cristo, que es el punto de vista de Apolinario. En esta última afirmación, la Iglesia, en sus grandes maestros, y de modo formal en el Concilio de Constantinopla (año 3 8 l), reconoció debidamente un error, y afirmó, en contra de ella, la posesión por Cristo de una humanidad completa, con el alma racional incluida?

II. Al rechazar el punto de vista apolinario, la Iglesia declaró que Cristo estaba poseído de una humanidad verdadera e intacta -tenía una verdadera alma y un verdadero cuerpo humanos-. Pero esto sólo dio lugar a una forma más aguda de la cuestión de cómo podía ser concebida esta unión de lo divino y humano en su Persona. Y la solución que fue presentada a continuación fue la conectada históricamente con el nombre de Nestorio, a saber, que el Logos se había unido en la forma más íntima de comunión moral con el hombre Jesucristo, sin que el último, con ello, perdiera su personalidad independiente, o pasara a ser, como se defendía en el caso de la idea opuesta, un mero «accidente» del Logos. En la controversia nestoriana, sin duda, había en operación varios factores secundarios y con frecuencia condenables. Entre ellos podemos notar los celos profundamente arraigados que subsistían entre los patriarcas rivales de Alejandría y Constantinopla, y la creciente veneración de la Iglesia a la Virgen María -una veneración que halló su expresión en el epíteto teotokos (Madre de Dios), que pasó a ser una especie de santo y seña de esta controversia. Pero esto eran, después de todo, sólo pajas en la superficie. La explicación real de la disputa hay que buscarla en la tendencia del desarrollo teológico, y especialmente en las tendencias del pensamiento que ahora se revelaban en las escuelas de Alejandría y Antioquía, respectivamente. La escuela de Alejandría --desde el principio, como vimos (cap. III), tenía un carácter idealista y especulativo- adquirió hacia este tiempo un matiz místico, de Siria, que la disponía a considerar de modo predominante el lado divino, o trascendental, de la persona de Cristo, y a ver la humanidad fundida, si no absorbida, en este lado más elevado. La teología de Antioquía, por otra parte, en conformidad con su inclinación más racional, hacía una discriminación cuidadosa de las dos naturalezas, y se esfor7aba en preservar cada una en su independencia y distinción, con el peligro opuesto de separarlas con exceso y destruir la unidad de la Persona. La clave de las controversias que siguieron la hemos de buscar en el conflicto entre estas dos tendencias, cada una de las cuales tenía su lugar providencial y su lado de la verdad. La tendencia de la escuela de Antioquía se ve con la máxima claridad en la teología de su representante más distinguido, Teodoro de Mopsuestia, condiscípulo, con Crisástomo, de Diodoro de Tarso, y maestro de Nestorio. Por amor a la claridad, voy a dedicar a sus ideas algo de atención en primer lugar.

El sistema de Teodoro es uno de los más originales y mejor elaborados del período. Concibe al hombre como una imagen visible y un representante de Dios en la tierra -el lazo de unión de toda la creación-. Con Agustín sostiene que la verdadera libertad sólo se alcanza cuando el alma está establecida en la bondad, elevada por encima de la posibilidad de pecar mediante la unión con Dios. Pero este estado él lo considera alcanzable sólo por medio de un proceso de desarrollo moral. El hombre fue originalmente creado falible y mortal, y tuvo que darse cuenta de su incapacidad para sostenerse en su propia fuerza, por la experiencia real de la caída. La caída, pues, con el pecado y la muerte que resultaron de ella, en un sentido, en el sistema de Teodoro, es una necesidad de la condición natural del hombre. De este estado fue restaurado por Cristo, la nueva Cabeza de la raza, en quien se realiza por primera vez de modo perfecto la imagen de Dios en la humanidad. Pero incluso la unión del Logos con Cristo no excluye la libertad y el desarrollo moral. La naturaleza humana en su estado completo, incluyendo la personalidad, está unida con el Logos desde el principio --es irradiada, reforzada, inspirada, sostenida por ella, y por esta razón crece y madura con rapidez excepcional--; sin embargo, no sin un desarrollo ético libre que apropia lo divino en todos sus estadios.
Esto nos lleva a la idea de Teodoro de la naturaleza de la unión de lo divino y lo humano en Cristo. Teodoro la elabora a partir del punto de vista del «revestimiento» (enoikosis). ¿Cuál es, pues, la forma de este revestimiento de Dios en Cristo? Muestra primero que no es el revestimiento de la mera inmanencia -de esta omnipresencia y energía por las cuales Dios está presente para todas las criaturas y en todas ellas-. No es simplemente una presencia en esencia (kat ousian), o una presencia en energía (kat enepgeian). La Encarnación no se puede explicar como la mera inmanencia de Dios, porque Dios es inmanente en todo. Pero hay otro modo de la presencia de Dios por el cual El se acerca más a unos que a otros, en conformidad con sus disposiciones morales -un modo de revestimiento que Teodoro describe como del beneplácito (kat eudokian) de Dios-. Es la relación peculiar de la comunión moral en que Dios se halla con los que son aptos para la misma por medio del espíritu de confianza y obediencia. Es así que Dios reside en los creyentes; así, en una forma única y preeminente, residía el Logos en Cristo. La unión aquí es de la clase más perfecta concebible. El espíritu humano de Jesús se apropia de modo tan perfecto lo divino que pasa a ser enteramente uno con él. El pensamiento y la voluntad de Cristo como hombre son verdaderamente el pensamiento y la voluntad de Dios en El; con todo, su naturaleza humana no queda anulada por ello, sino más bien elevada a su grado sumo de perfección. Por otra parte, el Hijo divino se apropia y une la naturaleza humana consigo, de modo tan completo, que hace de ella el órgano de su manifestación personal. Por medio de esta unión, además, la humanidad pasa a compartir, después de la ascensión, toda la gloria y dominio del Logos. Esto, como se puede ver, es un intento en extremo hábil para resolver el problema de la unidad de lo divino y humano en Cristo, y que no carece de elemento de valor. Implica el reconocimiento, que falta en general en otros intentos, de la afinidad de lo divino y lo humano que hace posible la verdadera

unión, y es un intento, digno de elogio, de hacer justicia al factor ético en el desarrollo de Cristo. No obstante, a pesar de todo su ingenio, se puede ver también que nunca llega más allá de la unión más perfecta moral de dos personas que son originalmente distintas. Teodoro lo admite, prácticamente, por el término que usa para describirlo. Es una conjunción (sunateia), o también es comparable al matrimonio, en que dos son uno. Se puede comprender fácilmente, pues, que la escuela de Alejandría, con Cirilo a la cabeza, se opusiera de modo persistente a esta doctrina porque fallaba en satisfacer las condiciones de la verdadera encarnación, y que los discípulos de Teodoro, en algunos casos, estuvieran dispuestos a ir más lejos que él mismo, y de modo disimulado afirmar una doble personalidad en Cristo.
En consecuencia, esto es lo que ahora vemos en el caso de Nestorio, patriarca de Constantinopla, un hombre de buenas intenciones y celoso enemigo de Arrio y otras herejías, pero partidario convencido de la escuela de Antioquía, que en el año 428 se atrajo la indignación contra sí por su vehemente oposición al término teotokos- (Madre de Dios), aplicado a la Virgen María. Christotokos lo permitía, pero no theotokos; porque el Logos, decía, no nació de María, pero se hallaba en el que nació de María. Nestorio llegó mucho más lejos, en su separación de lo divino y lo humano en Cristo, de lo que habría aprobado Teodoro, aunque indudablemente se hallaba en su misma dirección. La «conjunción» (sunateia) de las dos naturalezas que enseñaba Teodoro pasa a ser en Nestorio poco más que una «relación» (schesis) entre ellas, una comunión moral íntima de dos personas. Esta doctrina es la que Cirilo de Alejandría combatió vigorosamente. Cirilo es un personaje para el cual los historiadores de la Iglesia, en general, tienen pocas palabras amables. Parece haber heredado con exclusiva fidelidad el temperamento y métodos de su tío y predecesor, el dominador y violento Teófilo; y, apoyado por sus monjes y multitud de fanáticos parabolani, usó su posición de gran influencia en la ciudad con orgullo y pasión. Podremos juzgarle quizá más imparcialmente si, reconociendo las graves faltas a que le llevaron la ambición y el afán de poder, admitimos con Domer, Newman y otros, que había mejores rasgos en su carácter, y que, aunque dominado con frecuencia por los prejuicios, era motivado por un amor sincero a la verdad, y aun un espíritu más moderado y tolerante de lo que se suele conceder. Sus primeras cartas a Nestorio son de tono sosegado y templado; y se hace notar que, después del destierro de Nestorio, no se registra ningún acto violento por su parte. Una cosa es cierta, y es que, como teólogo, Cirilo es facile princeps en esta controversia? No tenía igual en su día en su dominio de las cuestiones en disputa y en los razonamientos luminosos y convincentes en defensa de las posiciones que sostenía. Sus ideas, como veremos, no se hallan libres de defectos. Algunas de sus expresiones llevan por dentro los gérmenes de un monofisitismo, que es lo que justifica la oposición que le hicieron Teodoreto y otros de la escuela de Antioquia. Pero, en su polémica contra Nestorio, Cirilo tenía indudablemente razón. Con justicia argumentaba que en la teoría de Nestorio no había una encarnación propiamente dicha, sino sólo la yuxtaposición de dos seres, Dios y hombre; que el Hijo de Dios era poco más que un huésped de la humanidad; y que había entre ellos sólo una conjunción de relación

(aschetiko sunateia). Cuando se insistía en la pregunta: ¿Cómo puede ser llamado Cristo, según su humanidad, Hijo de Dios, o cómo podía ser legítimamente adorado como hombre?, los nestorianos sólo podían contestar hablando de una transferencia (anatora) del nombre hijo a la humanidad, y sugiriendo que, como hombre, Cristo podría ser adorado si la adoración iba dirigida en pensamiento al Logos que lo revestía. La unión de la humanidad con la divinidad era considerada como una unión de valor (kat aeian), de voluntad, de nombres, y así sucesivamente. Es evidente que esto no podía ser satisfactorio.

El punto esencial del Nestorianismo, pues, es la disolución de la unidad de la personalidad en Cristo. En contra de la idea de la asunción de una naturaleza humana por una persona divina, los nestorianos sostenían que había dos personas -una divina y una humana- subsistiendo en la unión moral más íntima. El Logos habitaba la humanidad, que tenía la personalidad propia. Este era un tipo de doctrina que, por más que fuera defendido en forma plausible, no se podía sostener de modo permanente. Aunque apoyado durante un tiempo por la autoridad imperial, el curso de la batalla fue progresivamente desfavorable. Roma y Alejandría estaban unidas en la condenación; finalmente el Concilio de Efeso -el llamado tercer concilio ecuménico (año 431) --- fue convocado para decidir la cuestión. No sería de provecho alguno el insistir en las confusiones que existieron y siguieron después de esta asamblea. Después de una espera de quince días, debida a la demora en su llegada de Juan de Antioquia y de sus obispos de Siria, Cirilo abrió el Concilio y entraron en discusiones. En un solo día Nestolio fue condenado, excomulgado y depuesto. El delegado imperial se negó a sancionar los procedimientos; por otra parte, el sentimiento popular era favorable a los obispos de modo abrumador, y la ciudad fue iluminada al ser anunciada la decisión. Los de Antioquia, cuando llegaron, se indignaron hasta tal punto que celebraron un concilio rival. Siguieron recriminaciones, deposiciones mutuas, vacilaciones imperiales; pero al final las cosas permanecieron como el Concilio de Cirilo las había dejado, y el desgraciado Nestorio fue abandonado silenciosamente por todos. Murió, después de muchas vicisitudes, en el exilio (año 440). En el año 433 se efectuó una reconciliación entre Cirilo y algunos de los líderes de Antioquia (aunque otros se mantuvieron al margen, entre ellos Teodoreto) en base a una fórmula de mediación: los de Antioquia aceptaron la theotokos y los de Alejandría la «unión inconfusa» (asuychutos) de las naturalezas. Teodorelo fue realmente el autor de esta fórmula, pero se negó a sancionar la condenación de Nestorio, que, según decía, había sido obtenida ¡legítimamente. Cirilo de buena gana habría incluido en la condenación la persona y escritos de Diodoro y de Teodoro, pero no tuvo poder para conseguirlo. Hallaremos a Teodoro condenado finalmente en el quinto Concilio, en el año 553.

III. El Nestorianismo había sido condenado, pero la controversia no había llegado a su fin. Sólo entró en una nueva fase, conocida como Eutiquiana. Los alejandrinos consideraron la decisión del Concilio de Efeso como una victoria propia, y los más extremistas entre ellos de buena gana la interpretaron como una condenación de toda la posición de Antioquia, con su marcada

discriminación de las naturalezas. Su propia fórmula era «una sola naturaleza del Logos encarnado». Cirilo mismo, aunque verbalmente aceptaba la fórmula de una unión inconfusa , enseñaba una doctrina muy ambigua. Sostenía la diferencia de las naturalezas, aunque, debido a la «unión física» podía hablar también de «una sola naturaleza» en el Cristo encamado. En virtud de la unión, se consideraba en libertad para poner atributos divinos a la humanidad, por ejemplo, la omnisciencia, de modo que la ignorancia de Cristo se interpretaba como aparente -una especie de «economía»-. Después de la decisión de Efeso, estas tendencias adquirieron pleno relieve. Las naturalezas divina y humana podían distinguirse in abstracto, pero después de la encarnación se consideraba que ya no eran dos, sino una. Los alejandrinos, por consiguiente, gustaban de usar expresiones que destacaban esta apropiación e intercambio de atributos de la deidad y la humanidad, por ejemplo, «Dios nació», «Dios sufrió», «Dios fue crucificado por nosotros». Toda la tendencia de la escuela de Antioquia, en contraste con esto, era marcada como nestoriana y repudiada de modo vehemente. Así se mantuvo la controversia hasta la muerte de Cirilo en 444. A Cirilo sucedió en Alejandría Dióscuro, un hombre rudo, cuya violencia, falta de escrúpulos e intimidación en contra de sus adversarios no son contrarrestadas por ningún rasgo favorable. Con él, apoyado por el gran cuerpo de monjes egipcios, la doctrina de «una sola naturaleza» pasó a ser una mezcla indistinguible de lo divino y lo humano, una absorción de lo humano por lo divino. El partido egipcio tenía relaciones con cuerpos de monjes de Siria, asimismo el apoyo de las comunidades monásticas de Palestina y Constantinopla. Sobre todo, era fuerte mediante el apoyo de la corte imperial --el débil emperador Teodosio era dominado por completo por su emperatriz, Eudoxia, y el eunuco sin escrúpulos Crisaflo---, y se hizo todo lo posible para aplastar a los líderes de Antioquía, especialmente a Teodoreto. El inicio de la controversia cutiquiana en el año 448 está relacionado, como el nombre sugiere, con Eutiques, un abad de Constantinopla y ardoroso defensor de las opiniones alejandrinas. En un sínodo local, presidido por Flavio, el patriarca, que parece haber obrado de modo imparcial e independiente, Eutiques fue acusado de negarla distinción de las naturalezas en Cristo, y de declarar que el cuerpo de Cristo era de sustancia diferente del nuestro. Cuando él mismo admitió que éstas eran sus creencias, fue condenado, depuesto y excomulgado. Su condenación, como había que esperar, causó un tremendo revuelo, e impulsó a Dióscuro y a sus seguidores a las medidas más activas. Eutiques se quejó de injusticia, y reclamó un concilio, y tanto él como Flavio procuraron conseguir el apoyo de León, el obispo de Roma, de gran influencia. León era un hombre de mucho sentido práctico, y dio su veredicto de modo decisivo contra Eutiques, y, en vista de que el emperador había convocado ahora un gran concilio, escribió a Flavio una larga epístola doctrinal -su famoso «Tonio*--- que pasó a ser más adelante la base de la decisión de Calcedonia. No tengo por qué insistir en los procedimientos del Concilio de Efeso celebrado en el año 449, que, por su parcialidad y violencia sin igual, se ganó el sobrenombre de «Concilio de los Ladrones» (Latrocinium), por el cual ha sido conocido desde entonces. En este Concilio, que presidió Dióscuro, se declaró inocente a Eutiques,

Teodoreto fue depuesto, y Flavio maltratado tan cruelmente que murió a los pocos días. Las decisiones de un Concilio de este tipo, obtenidas mediante el terrorismo más burdo, no podían tener peso moral, y fueron repudiadas inmediatamente por el sínodo celebrado en Roma. Hubo dificultades para conseguir que se volviera a abrir el asunto, pero una revolución en la corte, que ocurrió en esta coyuntura, alteró el aspecto de los asuntos y preparó el camino para la convocación de un nuevo Concilio ---que se reunió en Calcedonia (año 45 l), y se cuenta como el cuarto ecuménico---. Con este Concilio -el mayor de los celebrados hasta este punto en cuanto a número-- llegamos a un hito destacado en la historia del dogma. Su importancia depende del hecho de que fue el primer Concilio, después de Nicea, que se atrevió a componer un nuevo Credo. Sus procedimientos iniciales, cuando se inquirieron las acusaciones contra Dióscuro, fueron bastante tumultuosos. Pero Dióscuro se halló pronto solo, por deserción de sus partidarios, excepto unos trece obispos egipcios. Se compuso finalmente un credo en base a la carta de León, y, aparte de estos pocos disconformes, obtuvo una aprobación general. Muchos gritaron: «Esta es la fe de los Padres. Esta es la fe de los apóstoles. Todos estamos de acuerdo con ella». Dióscuro terminó su carrera indigna en el destierro. Son necesarias unas pocas palabras sobre este Credo de Calcedonia, que marca un punto decisivo en las controversias cristológicas y ha mantenido su categoría de autoridad ecuménica a lo largo de muchos siglos. Es un largo documento, pero la frase esencial es la que vamos a citar ahora. Después de confirmar los Credos de Nicea y de Constantinopla, y de aceptar como válidas las cartas de Cirilo contra Nestorio y la carta de León a Flavio, sigue definiendo la verdadera doctrina de la persona de Cristo en los siguientes términos: «Uno y el mismo Cristo, Hijo, Señor, Unigénito, confesado en dos naturalezas, sin confusión, sin conversión, sin división, sin separación» El significado de estos predicados se percibe fácilmente. Los dos primeros van dirigidos contra Eutiques, con su confusión o conversión de las dos naturalezas; los dos últimos contra Nestorio, con su división o separación de ellas. El propósito del Credo, pues, es afirmar la unidad de la Persona, junto con la distinción de las dos naturalezas. En la tendencia teológica se verá que tiene más afinidad con el modo de pensar de Antioquia que con el de Alejandría, e indica de modo bastante claro los errores que han de ser evitados. Pero esto, que es su fuerza, es, desde el punto de vista teológico, su debilidad. Nos enumera los factores, pero no nos ayuda a una solución positiva del problema que implican. Pone los predicados uno tras otro, pero no muestra su compatibilidad y relación mutuas. Si puede decirse así, la fórmula parece la afirmación de los términos en una suma proporcional: da los porcentajes, pero no da la suma. Quizá fue mejor así; que se detuviera después de parar los errores, y dejara los intentos de una construcción positiva de la teología. Lo curioso es que este Credo, con su carácter no especulativo -un producto del genio práctico latino--, se considere como una creación de la metafísica griega.2 Metafísica es lo último que se encuentra en él. Pone los factores, digo, uno al lado de otro, sin intentar mostrar la posibilidad de su combinación. Un Credo perfectamente verdadero en lo que niega, hay, sin embargo, un elemento de verdad en el punto de vista

alejandrino o monofisita, al cual no hace justicia debidamente. La presencia de esta verdad es el elemento vitalizante de las controversias que siguen, porque los hombres lo sentían, aun cuando no pudieran expresarlo debidamente, y no dejaban que fuese suprimido. Había la convicción, imposible de desarraigar, de que, se concibiera como quisiera la unión de lo divino y lo humano en la Persona de Jesús, era algo infinitamente más rico, más vital y penetrante de lo que la formulación de Calcedonia daba a entender. Creo que el error fundamental de gran parte de esta controversia, en ambos lados, fue la idea de que con la unión de lo divino y lo humano -la presencia y energización de lo divino en lo humano- lo humano queda anulado, o se le quita en algún grado su integridad y perfección (ver antes, p. 15 l); la verdad es que, como muestra una psicología más profunda, tan sólo cuando lo humano asume lo divino en sí mismo lo asimila, se realiza el ideal verdadero y completo de la humanidad. El eutiquiano (o monofisita) sólo podía considerar esta unión de la naturaleza humana con la divina como una mezcla, una fusión, 0 como la absorción de lo humano en lo divino -y contra esto protestó con justicia el Concilio de Calcedonia-. Pero el monofisita, por otro lado, sentía que la fórmula de Calcedonia mantenía las naturalezas separadas de modo demasiado frío, demasiado abstracto, cerrando celosamente la intercomunión entre las dos. Esto explica la prolongada lucha que siguió. La percepción de este elemento de verdad en el lado monofisita es lo que da a estos conflictos futuros, tan pesados en detalles externos, cierto interés y provecho.
IV. La controversia monofisita, o de «una naturaleza», a la cual nos dedicaremos ahora, es simplemente, en principio, una continuación de la eutiquiana. El nombre denota las nuevas formas que asumió la controversia después de las decisiones del Concilio de Calcedonia. El Credo de Calcedonia, así, lejos de obtener una aceptación universal, se demostró, en parte por la razón antes mencionada, la señal de una gran revuelta en los adherentes de la doctrina de la «naturaleza única», que defendía sus ideas con ardor y bastante habilidad. La doctrina promulgada en Calcedonia la consideraban como puro Nestorianismo, y no querían saber nada de ella. Los centros principales del partido monofisita eran Egipto, Palestina y partes de Siria, y su fuerza principal estaba en los monjes. En todas las regiones nombradas estallaron tumultos después de los Concilios, y, se organizó oposición a los obispos en Alejandría, Jerusalén y Antioquia. Al pasar el tiempo la controversia fue agudizándose, se multiplicaban las sectas, y las relaciones de los partidos sufrían los cambios más curiosos. A veces se procura distinguir la primera forma, o eutiquiana, del Monofisitismo, de las últimas formas, diciendo que Eutiques enseñó una absorción de la naturaleza humana en la divina -su deificación-, en tanto que los maestros posteriores defendían más bien una fusión de lo divino y lo humano en Cristo -la producción de una naturaleza compuesta-. Esta distinción, sin embargo, no se puede sostener. Ciertamente Eutiques enseñó la asimilación o transformación de la naturaleza humana -su asimilación a ladivina-, pero lo mismo hicieron muchos monofisitas posteriores. Por otra parte, la doctrina de una suychusis o krasis de lo divino y lo humano, esto es, de una fusión o

mezcla, ya estaba condenada por el Concilio de Calcedonia. La verdad, como se ha indicado antes, es que el Monofisitismo tenía su rationale, su propio elemento de verdad a proteger-, de ahí su capacidad para sostenerse durante tanto tiempo frente a la idea rival, y el hecho de lo que Domer llama su largo «diálogo» (iii. 125) con la Iglesia no quedó sin fruto de bien. Uno de los resultados más extraños del curso de las cosas fue que, a lo largo de la controversia, los partidos, como Hanilet y Laertes en la comedia, llegaron a cambiar las armas; así que tenemos a monofisitas que enseñan tan firmemente la ignorancia de la naturaleza humana de Cristo (Agnoctes), que parecen abogados de un Calcedonianismo exagerado; y, por otra parte, tenemos abogados de las ideas calcedonianas que exaltaban de tal modo la naturaleza humana -atribuyéndole, por ejemplo, omnisciencia- que son monofisitas en todo menos el nombre. Las discusiones sobre detalles nimios que tenían lugar entre los bandos fueron extraordinarias, según dice Domer, como si «hubiera sido ordenado que la Cristiandad hiciera experimentos en todas las direcciones posibles» (iii. 121); y sólo los nombres de las sectas resultantes (Aftartodocetistas, Ftartolatristas, Actistetes, etc.) bastan para producir escalofríos.
Una situación que ya era bastante difícil, aún empeoró por la interferencia desacertada de los emperadores en sus esfuerzos para forzar la unidad. Primero tenemos el intento hecho en 482 por el emperador Zeno, un hombre rudo y disoluto, en conjunción con el patriarca Acacio, para inventar una fórmula de unión -conocida como la Henoticon- que podía conciliar a los monofisitas, o a la sección más moderada de éstos, pero que en realidad no agradó a ningún partido, y sólo agravó los males que procuraba curar. Más adelante vino el intento del emperador Justiniano (544) de hacer una reunión de los partidos monofisitas con la Iglesia, por medio de su famoso edicto de «Los tres capítulos», en que condena: 1) la persona y escritos de Teodoro; 2) los escritos de Teodoreto contra Cirilo; y 3) una carta de Ibas de Edesa, que hace referencia también a Cirilo. No hay que decir que, aunque puestos en vigor bajo destitución, estos artículos, en vez de resolver la controversia, sólo hundieron a la Iglesia en una confusión peor que nunca. Voy a hacer notar simplemente dos influencias más que entraron en la historia del Monofisitismo en este período, destinadas a afectarlo considerablemente, aunque en direcciones opuestas: una, un reforzamiento poderoso de la tendencia mística derivada de los escritos del pseudo-Dionisio el Areopagita (siglo quinto); la otra, la introducción en la controversia de categorías y distinciones de la filosofía aristotélica por un monofisita erudito de principios del siglo sexto, Juan Filoponus, que halló la tecnología de naturaleza, esencia, género, especie, etc., eminentemente apropiada a la clase de disputas a que él se dedicaba.

Así, durante todo un siglo prosiguió la controversia, hasta que, finalmente, en 553 fue convocado un nuevo Concilio --el llamado quinto ecuménico- en Constantinopla para juzgarla. Este quinto Concilio sólo fue atendido por 165 obispos, todos ellos, menos cinco, de la parte oriental, y sus decretos fueron hasta aquí una victoria para los Monofisitas, pues reforzaron los anatemas de

«Los tres capítulos», y con ello aseguraron, Finalmente, el objetivo, caro al corazón de Cirilo, de la condenación de la persona y escritos de Teodoro, y, en parte, la condenación de Teodoreto. Pero resguardó la autoridad del Concilio de Calcedonia al anatematizar a los que declaraban que condescendían con los errores condenados. Las personas de Teodoreto e Ibas fueron eximidas por la razón de que se habían retractado de su errónea doctrina y habían aceptado la del Concilio de Calcedonia. El Concilio, sin embargo, falló su separación de la Iglesia del Imperio.

V. La última controversia en esta serie lamentable, la monotelita, vino un siglo después del quinto Concilio, que versaba sobre la doctrina de la voluntad de Cristo. Esta especulación no brotó hacia fuera, y tuvo su origen en un intento del emperador Heraclio de volver a ganar a los Monofisitas para la Iglesia, y en Alejandría consiguió ganar a algunos? El germen del nuevo desarrollo hay que buscarlo quizá en un pasaje del Areopagita, en el cual habla de una teavdrikt eneryia -una energía humano-divina en Cristo. Es ya evidente que la doctrina de las naturalezas no podía permanecer donde la había dejado el Concilio de Calcedonia. El decir que hay unidad de Persona y dualidad de naturalezas deja un número de cuestiones vitales sin resolver. Porque, aparte del cómo de esta unión, queda todavía sin determinar cuánto hay incluido de la Persona y cuánto de la naturaleza. ¿Pertenece, por ejemplo, la voluntad a la naturaleza o a la persona? ¿Cómo es posible, por una parte, un agente voluntario sin personalidad? Si decimos que hay dos voluntades en Cristo, ¿no implica esto que hay dos centros personales o egos, y no nos lleva esto una vez más a una forma de Nestorianismo? Si, por otra parte, decimos que sólo hay una voluntad en Cristo, a saber, la divina, ¿no parece esto robar a Cristo de la verdadera volición humana, y detraer de la integridad de su humanidad? Los Monotelitas partían de la unidad de la Persona, y su doctrina, como en la controversia monofisita, podía tomar dos formas. 0 bien la voluntad humana podía verse como ya fusionada con la divina, de modo que esta última era la única que actuaba, o bien la voluntad podía ser considerada como compuesta, esto es, resultante de una fusión de lo humano y lo divino. En uno y otro caso la elaboración lógica de la doctrina parecía implicar la negación de la voluntad verdaderamente humana en Cristo. Así, cuando Jesús dice: «No como yo quiero, sino como tu quieres» (Mateo 27:39), o «No busco hacer mi voluntad» (Juan 5:30), o usa lenguaje en el cual parece afirmar que tiene su propia voluntad, estas palabras se explicaban como mera condescendencia con propósitos de enseñanza. Los Duotelitas, por otra parte, empezando en la dualidad de las dos naturalezas, y atribuyendo una voluntad a cada una, parecían crear dos centros de voluntad en una conciencia, y al parecer destruían la unidad de la vida personal. La controversia, como se verá, implicaba un punto real de dificultad, y no era, como podríamos sentimos tentados a pensar, un simple ejercicio de logomaquia.

En la primera forma que asumió la controversia, sin embargo, la disputa no era tanto sobre una voluntad, sino, en concordancia con la frase antes citada del Areopagita, sobre una energía en la Persona de Cristo. Si tomamos la analogía de las dos corrientes, que proceden de manantiales separados, pero

mezclan sus aguas durante su curso, podemos ver que es concebible una unión o fusión de energías u operaciones de la Persona divina y humana de Cristo, aunque éstas procedan de dos fuentes o voluntades. Era esta idea de la unión de energías que defendía el emperador Heraclio, apoyado por los patriarcas de Constantinopla y Alejandría, y con ella se esforzó por conquistar a los Monofisitas (630). Pero, en la lógica del caso, la controversia pronto se centró sobre la cuestión de una voluntad. Sergio de Constantinopla procuró asegurarse el favor de Honorio, el obispo de Roma, para esta doctrina; y aquí llegamos a otro de los ejemplos curiosos de la luz que proyecta la historia del período sobre la doctrina de la infalibilidad papal. Honorio pronunció su juicio de modo inequívoco en favor de la afirmación de una sola voluntad en Cristo. «Confesamos», dijo expresamente, «una sola voluntad en nuestro Señor Jesucristo».1 Este segundo estadio de la controversia viene marcado por la publicación de un edicto imperial, conocido como la Ectitesis, o Exposición de la Fe (año 638), que pone a un lado el término «energía» como capaz de desorientar, y avanza de modo explícito a la afirmación de una «voluntad» en Cristo. Esto, es evidente, era simplemente hacer volver al Monofisitismo a la región de la voluntad, en tanto que se concedía en palabras la distinción de las naturalezas, y de modo necesario reavivaba en una forma más aguda todas las antiguas controversias. El decreto fue respaldado, naturalmente, en Constantinopla, pero fue resistido denodadamente y condenado en el norte de África y en Italia, donde los sucesores de Honorio se negaron a dar su asentimiento. Así quedó la cosa hasta el año 648, en que un nuevo emperador, Constancio 11, sustituyó la Ecthesis por otro edicto llamado el Type, que recurría a la fútil idea de prohibir cualquier clase de discusión, ordenando que no debiera enseñarse ni la doctrina de una voluntad ni la de dos. Se decretaron severos castigos contra todo el que desobedeciera. El papa Martín se resistió y condenó al Monotelismo en Roma en el año 649. Por esta ofensa fue llevado en cadenas a Constantinopla, unos años más tarde, y desterrado a Crimea, donde murió literalmente de hambre. A otro oponente principal, el anciano Máximo (82 años), se le cortó la lengua y la mano derecha (año 622) y murió poco después como resultado de esta crueldad.

Una tiranía tan bárbara fue efectiva durante un tiempo para aplastar toda protesta; pero sólo durante un tiempo. Bajo un papa posterior, Adeodato (año 677), fue renovada la controversia, y se interrumpió la comunión con Constantinopla. Ahora estaba en el trono un emperador de estampa distinta -Constantino Prognato-, cuyo sincero deseo de paz le llevó (año 678) a hacer proposiciones para un nuevo Concilio. Este, con la concurrencia de Agato, el obispo de Roma, se convino finalmente en Constantinopla en el año 680, y se considera el sexto ecuménico, o el primero Trullano (por la sala del palacio en que se celebraron las reuniones). La asistencia no fue muy grande -nunca más de 200-, pero los procedimientos se caracterizaron por más decoro e imparcialidad que en los concilios previos sobre estas controversias. El resultado doctrinal fue una fórmula breve, basada en una carta enviada por Agato al emperador, en la cual la cláusula esencial es la afirmación de «dos voluntades naturales, y dos operaciones naturales (energías) en Cristo, sin división, cambio, separación o confusión», aunque debía añadirse que la

voluntad humana estaba invariablemente sometida a la divina. La fórmula fue aprobada y con sólo uno o dos de los presentes disconformes. Se verá que no hace mucho más que repetir las decisiones calcedonianas sobre la naturaleza y aplicarlas específicamente a la voluntad; y le corresponde, naturalmente, la misma crítica, que, si bien evita los errores monotelitas, no ofrece ayuda alguna para la solución positiva del conflicto. Quizá, como antes, es ventajoso que no complicase su declaración con ningún elemento que pueda ser llamado especulativo. Pero sigue válido el hecho de que la fórmula que nos deja --dos voluntades y dos operaciones subsistentes juntas- no puede ser considerada como perfecta o definitiva.

Dando una mirada a la discusión en conjunto, podemos observar, primero, que hay una ambigüedad en el término «voluntad» que complica algo la comprensión de la cuestión. Cuando hablamos corrientemente de la voluntad, queremos decir estrictamente la facultad de volición, o determinación propia, o elección. Pero hay un uso más amplio de la palabra, no raro en el lenguaje de la filosofía y la teología, en el cual se incluye el conjunto de lo que a veces se llaman «poderes activos», esto es, los instintos, apetitos, deseos, afectos, con sus correspondientes aversiones. Todo esto en la vieja controversia quedaba cubierto por el término «voluntad»; y la cuestión de si Cristo tenía una voluntad natural, llegó a extenderse hasta incluir la posesión por El de todos estos impulsos, deseos y aversiones naturales. Cubría, por ejemplo, una cuestión tal como si Cristo era capaz de temer, o de presentar el retraerse natural, ante el sufrimiento y la muerte. Se verá por esto lo serio que es negar, como hacían los Monotelitas, que Cristo tenía una voluntad humana clara, y que la afirmación de una sola voluntad tendía a dar a la humanidad de Cristo un carácter enteramente docético. Contra esto protestaban con razón los Duotelitas. Con todo, esto, evidentemente, no aclara la dificultad de asumir lo que podemos llamar dos sistemas de voluntad en una conciencia personal, ni explica cómo, si el poder de autodeterminación queda incluido bajo la voluntad ----es, verdaderamente, el núcleo y la esencia del mismo-, era posible que hubiera dos centros autodeterminantes en una vida personal.

Esto me vuelve a mi primera posición de que la fuente principal de la dificultad aquí, como en las discusiones anteriores sobre las naturalezas, surge de suposiciones erróneas con que empezaron los dos bandos de la controversia. Lo divino y lo humano es primero separado arbitrariamente, y se establece una oposición entre los dos, que hace después imposible esta unión. Se supone que una voluntad humana unida a la divina --energizada por ella-, en la cual Dios mismo quiere y obra verdaderamente, por este hecho pasa a ser menos verdaderamente una voluntad humana, en vez de ser elevada y perfeccionada por esta participación de lo divino, como es realmente el caso. Se supone que si el Hijo de Dios tomó realmente nuestra naturaleza sobre sí, y entró en todas las condiciones de una verdadera vida humana --crecimiento, desarrollo, voluntad incluida-, la actividad de su voluntad, por ser humana, no puede ser al mismo tiempo divina; tiene que haber, se supone, junto a ella en la conciencia de Cristo otra voluntad, que tiene todos los atributos de la divinidad: omnipotencia, omnisciencia y el resto. Hasta aquí hay un elemento de verdad en la protesta del Monotelismo. La voluntad de Cristo, aun como

hombre, es una voluntad humano-divina; la voluntad de un Logos personal que se ha apropiado la humanidad con todas sus leyes y condiciones, deseos naturales y aversiones, sin excepción, y así es verdaderamente humano y divino: teantrópico. Podemos llegar a un punto de vista que permita entender mejor este tema si recordamos que hay un sentido en que existen dos voluntades en cada persona; que a veces hablamos como si hubiera una voluntad superior y otra inferior: una voluntad que procura mantenerse en unión con la ley de la razón y el deber que confesamos es la presencia de Dios en nosotros, y una voluntad natural que forcejea contra la primera, e incluso en Aquel que era sin pecado se retraía del dolor y de la muerte que eran inseparables del estado humano. ¡Qué errónea es la idea que tenemos de la naturaleza humana si separamos estas dos voluntades, o modos de la voluntad, poniendo la una al lado de la naturaleza divina, y la otra al lado de una naturaleza humana, como si las dos no pertenecieran a la verdad y unidad de nuestra humanidad! Pero esto es, en efecto, lo que los Monotelitas hicieron en el caso de Cristo. Es interesante observar, sin embargo, que a medida que la controversia prosiguió, llegaron a tener barruntos de la idea reconciliadora más elevada, que pone énfasis en la constitución del alma como implicando un elemento de tipo divino -una subsistencia desde el principio en el Logos y por medio del Logos-, en la cual se halla la potencia de esta unión perfecta de la voluntad humana con la divina (y, con todo, en armonía con las leyes de la sensibilidad natural), que es realizada de modo perfecto en Cristo.
Hay, naturalmente, un sentido más elevado en que podemos y debemos hablar de dos voluntades en Cristo -una voluntad divina y una voluntad de la naturaleza humana-, aunque no es propiamente el sentido de esta controversia, y si se trae a la misma hay peligro de crear confusión. Hay el lado trascendente de la Persona de Cristo --el lado del Logos, o subsistencia en la «forma de Dios» (Filipenses 2:6), como miembro de la Sagrada Trinidad-, su lado eterno preexistente, en el cual quiere y obra en una forma del todo inmutablemente divina bajo condiciones diferentes de aquellas en que quiere y obra como hombre. Hay, además, el lado humano o encarnado de la personalidad de Cristo, en el cual El quiere, bajo las condiciones y dentro las limitaciones de la humanidad. Estas no son dos voluntades en una conciencia humana; sino más bien dos esferas o modos de existencia del Hijo divino, que la fe ha de reconocer, por más que seamos incapaces de comprender su relación. Incluso aquí, sin embargo, erramos si suponemos que estas dos esferas o lados de existencia eran mantenidas durante la vida terrenal de Cristo rigurosamente aparte -que no había frecuentes interpenetraciones, por así decirlo, de los poderes de la vida superior en la inferior-. Los relatos del Evangelio, con sus ejemplos de conocimiento y conciencia sobrenatural por parte de Cristo --de sucesos como la transfiguración, el andar sobre el mar, la resurrección-, son pruebas de lo contrario. Esta interacción de superior e inferior nos proporciona la clave de muchos de los hechos que forman los temas de la disputa de estas controversias.

SUPLEMENTO

Las ideas presentadas en la conferencia anterior se pueden suplementar haciendo referencia a dos desarrollos cristológicos recientes.

Hay la cuestión de la Impersonalidad de la naturaleza humana de Cristo. Si se rechaza la idea nestoriana, parece seguirse que la naturaleza humana de Cristo nunca subsistió en una personalidad suya propia: que fue asumida por la persona del Logos divino o Hijo y que sólo subsistió en ella. Con todo, este término «impersonalidad» es poco acertado, al sugerir una posible existencia impersonal independiente de la humanidad de Cristo, que no es lo que se intenta, en absoluto. El término «en-personalidad» seda menos objetable, puesto que da la idea de subsistencia «en» la Persona del Logos. La doctrina de la enhipostasia se halla en Leoncio de Bizancio (483-543), pero es desarrollada más plenamente por Juan de Damasco (hacia el año 750). Otra doctrina favorita de Juan de Damasco es la de la «circuncisión» o interpretación de las dos naturalezas, que es realmente un intento de hacer justicia al elemento de verdad en el Monofisitismo, aunque en manos de Juan se pasa de sus límites legítimos y tiende a la anulación de lo humano.
La controversia adopcionista (años 782-799). Esta controversia se originó en España, y probablemente surgió del deseo de hacer la doctrina (le la Trinidad más aceptable a los mahometanos. Su autor fue Félix de Urgellis. El punto de la misma es que Cristo era mantenido como propiamente Hijo de Dios con respecto a su naturaleza divina; con respecto a su humanidad, era Hijo de Dios sólo por adopción. Esta idea fue rechazada por sus oponentes como nestoriana, y fue condenada en el Sínodo de Frankfort en 794 --el mismo que condenó la adoración de las imágenes-. Alcuino, el gran erudito de la corte de Carlomagno, antes de esto, en 792, había entrado en liza con Félix en un Sínodo en Aquisgrán, y en una disputa de seis días había conseguido convencerle de su error. La herejía murió en España hacia la mitad del siglo siguiente.
***

Capítulo VII

La doctrina de la expiación

-Desde Anselmo y Abelardo a la Reforma

(siglos once al dieciséis XVI)

Llegamos en este capítulo a la Soteriología en su aspecto objetivo; en términos sencillos, a la conexión de la salvación del hombre con los hechos v sufrimientos de Cristo, y especialmente con su muerte, considerada como expiación por el pecado. Siendo el Cristianismo, sobre todo, una religión de redención, se podría suponer que la doctrina de la expiación habría sido una de las primeras a las que se habría aplicado la mente de la Iglesia teológicamente. Sin embargo, los hechos no son así; y, en conformidad con la ley del desarrollo ya mencionada, no podía haberlo sido. La doctrina de la expiación no podía ser investigada con provecho hasta que se hubiera atendido a las doctrinas que forman sus presupuestos básicos: las doctrinas

de Dios, de la naturaleza, del pecado y de la Persona del Redentor. Cuando las controversias sobre estos temas hubieron seguido su curso, la Iglesia había llegado ya a la Edad Media. Europa había estado sumergida en la barbarie, y en la confusión resultante parecía haberse detenido todo progreso intelectual. Pero en las escuelas de la época de Carlomagno volvió a encandilarse la luz del saber; y las corrupciones de la Iglesia no pudieron sofocar el impulso intelectual que un siglo o dos después se manifestó en la vida vigorosa de las universidades.

La época soteriológica de la historia del dogma se alcanza propiamente al fin del siglo once, con Anselmo de Canterbury, el primero de los grandes escolásticos, como podemos llamarles. Esto concuerda con el lugar que la doctrina tiene en el esquema lógico entre la Cristología y la doctrina de la aplicación de la Redención, una nueva prueba de la validez de mi tesis general. Una mirada a cualquier historia de la Iglesia, o historia de la doctrina, mostrará que lo que digo es correcto. Neander, por ejemplo, empieza su sección sobre la doctrina de la expiación en el período de Anselmo haciendo notar que «la llegada de una concepción clara y precisa sobre la forma en que fue realizada por Cristo la salvación de la humanidad, era una cuestión a la cual se había prestado poca atención hasta aquí en comparación con la investigación de otros temas pertenecientes al sistema de la fe», y añade que «el siglo doce constituye una época en la historia de esta doctrina». Ritschl, de modo similar, comienza su historia de la doctrina de la expiación con Anselmo. Podemos afirmar, pues, que desde Anselmo a la Reforma es el período clásico para la formación de esta doctrina tal como aparece en nuestros credos, y las determinaciones fundamentales a que ha llegado el pensamiento subsiguiente, según creo, no han conseguido subvertir.

Aunque reconozcamos esto, no hemos de caer, como algunos, en el error opuesto de suponer que hasta este período la Iglesia no tenía doctrina de la expiación, o, en el mejor caso, sólo especulaciones místicas sobre el rescate pagado por Cristo a Satanás por la liberación del hombre. No hay tema en que sea más necesario distinguir entre la doctrina como mantenida en la inmediación de la fe, y el examen y discusión que resultan de dar a la doctrina una forma científica. Anselmo, en su Cur Deus Homo no profesa estar presentando una nueva doctrina, sino sólo dar, o intentar dar, una base racional a la doctrina que creía toda la Iglesia, pero en consideración a la cual, según él nos dice, habían aparecido dudas, objeciones y preguntas. El que, incluso con respecto a su elaboración teológica, Anselmo y sus sucesores hallaron mucho material preparado para ellos en los escritos de autores previos, es evidente, creo, por el breve sumario de los estadios precedentes, según hemos visto, en el desarrollo de la doctrina a la cual nos vamos a dedicar ahora.

I. Sería extraño, realmente, que la Iglesia primitiva no mostrara rastros de una doctrina de la expiación, siendo así que las Epístolas del Nuevo Testamento están llenas del tema. Pero la Iglesia nunca estuvo sin los rudimentos de esta doctrina. Se puede afirmar confiadamente que nunca existió un momento en que la Iglesia no supiera que había sido redimida por Cristo, y no atribuyera una eficacia propiciatoria a su muerte, o no la considerara como la base de

los tratos de gracia de Dios con los hombres en el perdón s, la renovación. Hay excepciones aquí, pero, en general, los escritores de la Iglesia primitiva muestran un sentido vivo de la realidad y unilateralidad de la obra de Cristo, y exaltan su cruz como el medio por el cual los hombres son salvados de la maldición del pecado y la tiranía de Satanás. Todo esto está concebido de modo suelto y expresado de manera burda, tengo que admitirlo. Hay un uso libre y abundante del lenguaje escritural, sin que haya penetración de comprensión en su significado; por necesidad está ausente lo que, en tiempos posteriores, sería llamado la «teoría» de la expiación. Al mismo tiempo no faltan, sino muy raramente, en los grandes escritores, pensamientos profundos y ojeadas en el corazón de la cuestión que sorprenden por su claridad; y ocasionalmente nos hallamos algún bosquejo tentativo de una teoría que avanza mucho en dirección de los resultados futuros. Sólo puedo dar un vistazo a los puntos más destacados.

Los Padres Apostólicos aluden profusamente a la redención mediante la sangre de Cristo, aunque no se puede decir que nos den mucha ayuda en la aprehensión teológica de este lenguaje. Así Clemente nos dice que «miremos firmemente a la sangre de Cristo y veamos lo preciosa que es esta sangre a la vista de Dios» - la sangre «derramada para nuestra salvación» (Ep. 7). Bernabé, que abunda en esta clase de referencias, declara: «Por esta causa el Señor tuvo a bien sufrir por nuestras almas, aunque El era el Señor de toda la tierra.» - «Por tanto, si el Hijo de Dios... sufrió para que por sus azotes nosotros pudiéramos vivir, creamos que el Hijo de Dios no habría podido sufrir sino por nosotros... El mismo, un día, ofreció su cuerpo por nuestros pecados» (Ep. 5, 7, etc.). Ignacio exhorta a sus lectores «por la sangre de Cristo» y por el hecho de que «tienen paz por medio de la carne y sangre y pasión de Jesucristo»; - «el cual murió por nosotros, para que creyendo en su muerte, podáis escapar de la muerte» -«el cual sufrió todas estas cosas por nosotros, para que pudiéramos ser salvados». Policarpo hace sonar una nota más fuerte y claramente evangélica: «Nuestro Señor Jesucristo, el cual permitió que le llevaran incluso a la muerte por nuestros pecados»; - «el cual llevó El mismo en su cuerpo nuestros pecados en su cuerpo en el madero» (Fil. 1, 8). La Epístola de Diogneto es la más notable y hermosa de todas: «El mismo llevó sobre sí la carga de nuestras iniquidades, dio a su propio Hijo para ser un rescate por nosotros, el Santo por los transgresores, el Intachable por los inicuos, el Justo por los injustos, el Incorruptible por los corruptibles, el Inmortal para los que son mortales. Porque, ¿qué otra cosa podía haber cubierto nuestro pecado que su justicia? ¿Mediante cuál otro era posible que nosotros, los malvados e impíos, pudiéramos ser justificados, de no ser por el único Hijo de Dios? ¡Oh dulce trueque! ¡Oh inescrutable operación! ¡Oh beneficios que sobrepasan toda expectativa! Que la maldad de muchos pudiera ser escondida en un solo justo, y que la justicia de uno pudiera justificar a muchos transgresores.»

Vemos lo mismo en los Padres Católicos antiguos, que nunca ponen en duda la virtud redentora de la muerte de Cristo, en tanto que sus modos de explicación y su eficacia varían. Ireneo, el más antiguo de estos Padres, nos proporciona en la doctrina de "la recapitulatio", que ya hemos mencionado,

un punto de singular interés desde el cual considerar la expiación. Bajo esta idea presenta el pensamiento, de que Cristo recapitula en sí mismo todos los estadios de la vida humana, y todas las experiencias de todos estos estadios, incluyendo los que pertenecen a nuestro estado como pecadores. Aplica la idea primero a una obediencia redentora de Cristo en favor nuestro -nuestra Cabeza redentora pasando a través de todo el curso de nuestra experiencia, y en cada parte de la misma rindiendo una obediencia perfecta a Dios-. De esta manera, desmiente o anula la desobediencia de la caída, siendo conseguida nuestra salvación, como indica Domer, por medio de una recapitulación de la historia de la humanidad per oppositum. Vemos el otro lado de esta idea cuando la aplica a una victoria completa sobre Satanás en favor nuestro. Satanás tenía a los hombres bajo esclavitud; era necesario que el Redentor de los hombres entrara en conflicto con el adversario y, bajo la plena tensión de sus tentaciones, pudiera llevar a cabo su gloriosa victoria. Pero este Padre aplica su idea también en ciertos pasajes a una satisfacción sustitutiva de la justicia. Hay un pasaje en que Baur cree ver el germen de la teoría del rescate pagado a Satanás; pero yo no creo que se le pueda dar esta interpretación. Mucho menos es posible esto por el hecho de que Ireneo, en el contexto, de modo explícito habla del dominio de Satanás sobre el hombre como obtenido injustamente. Su idea parece ser que hay una justicia, en la ordenanza de Dios, por la que el hombre, a causa de su apostasía, había sido sometido a Satanás, a la corrupción y a la muerte; y, que esta condición justa de las cosas requería que el Redentor se sometiera a la muerte por nosotros. «El Verbo poderoso y al mismo tiempo hombre», dice, «redimiéndonos por medio de su propia sangre en forma consonante con la razón, se dio a sí mismo para redención de aquellos que habían sido llevados en cautividad... El Señor, de esta manera, nos redimió mediante su propia sangre, dando su alma por nuestras almas, su carne por nuestra carne, y ha derramado también el Espíritu del Padre para la unión y comunión de Dios y el hombre» (v. l). En forma completa enseña que Cristo por su pasión nos ha reconciliado con Dios, y nos ha procurado el perdón de nuestros pecados (iii. 16, 9). Nosotros somos deudores, dice, a Dios, y sólo a Dios, y a Cristo por su cruz que ha borrado esta deuda (v. 16, 3; 17, 3, etc.). Orígenes, de forma semejante, habla en abundancia de la muerte de Cristo como un sacrificio por el cual El nos redime de nuestros pecados. Hay pasajes retóricos en los que relaciona esto con la idea apuntada antes, a saber, que Satanás, a causa de nuestra caída, había adquirido derechos sobre nosotros que Cristo anula al darse a sí mismo como sacrificio en lugar nuestro. Habla incluso en un punto como si Satanás se hubiera engañado en esta transacción, pensando que podía retener el alma sin pecado de Cristo, pero encontrando, cuando la tuvo, que era una tortura para él. (Ver Mateo 16:8.) Es posible, sin embargo, sacar demasiado sentido de estas expresiones casuales, porque indudablemente la idea prevaleciente de Orígenes es que el sacrificio fue ofrecido a Dios.

En el período niceno se alcanza un hito destacado en la historia de esta doctrina con Atanasio, el cual, en su notable tratado sobre La Encarnación del Verbo, escrito antes de que estallara la controversia arriana, casi se anticipa a Anselmo en su respuesta a la pregunta de por qué se hizo hombre Dios. El

mérito especial de Atanasio es que pone la encarnación en relación directa con la redención. Para explicar la razón de la encarnación, retrocede a la constitución original del hombre, y a su caída. Si el hombre hubiera seguido en su integridad, cree, habría vencido la tendencia natural de su cuerpo a la corrupción, y habría sido confirmado en la santidad. La muerte, por otra parte, es adscrita a la desobediencia como su castigo. La raza, debido a su pecado, ha pasado bajo esta condenación, y no puede hacer nada para evitar la muerte y la corrupción. El arrepentimiento solo no sería bastante, porque Dios, habiendo ordenado la muerte como castigo del pecado, debe permanecer fiel a sí mismo infligiendo el castigo si no se hace expiación. «Es monstruoso», dice, que Dios, habiendo hablado, hubiera mentido -de modo que, cuando El impuso la ley de que si el hombre transgrediera el mandamiento debía morir, después de haber transgredido el hombre no muriera, con lo que su palabra quedaría quebrantada---. Porque Dios no sería veraz si, habiendo dicho que moriría, él no muriera». Con todo, insiste, no es apropiado que Dios permitiera que la creación pereciera; así que el Logos, el mismo Creador del mundo, en cuya imagen racional fue hecho el hombre, tomó nuestra naturaleza sobre sí para poder redimimos. Esto lo hizo, por lo que se refiere al castigo del pecado, sufriendo en lugar nuestro; positivamente, trae a la raza de nuevo el principio de incorrupción. Tomando nuestro cuerpo, dice: «Lo rindió a la muerte en vez de todos, y lo ofreció al Padre... a fin de que por morir todos en El, la ley con respecto a la corrupción de la humanidad pudiera ser abolida... El Logos de Dios, estando por encima de todos, al ofrecer su propio templo e instrumento corporal como sustituto por la vida de todos, satisfizo todo lo que se requería con su muerte» (Ibid. 8, 9). Atanasio expresa ideas similares en sus discursos contra los arrianos. Por ejemplo: «Antes, el mundo, siendo culpable, se hallaba bajo la condenación de la ley, pero ahora el Verbo de Dios ha tomado sobre sí mismo el juicio, y habiendo sufrido en el cuerpo por todos, ha concedido la salvación a todos» (Orat. i. 60).

Se puede ver mediante estos ejemplos qué poca base hay para la afirmación de que la única teoría, o la prevaleciente, de la expiación en la Iglesia primitiva era la mitológica del rescate pagado a Satanás. Esta teoría se halla realmente y tiene lugar con otras en los tiempos postnicenos y en la Edad Media. Su germen, como vemos, se halla en Orígenes; y Gregorio de Nisa, en el siglo cuarto, da de la misma una presentación explícita. El diablo habría adquirido ciertos derechos sobre el hombre cuando éste pecó, que Dios en justicia no podía poner de lado. Dios no vence ni aun a Satanás por la violencia, sino en justicia, y da a su Hijo unigénito como rescate del mundo. Sólo que Satanás es engañado en la transacción, porque, aceptando a Cristo en lugar del mundo de pecadores, halla que no puede retenerle. Incluso esta idea grotesca, como señala Domer, es un testimonio deformado del hecho de que la expiación respeta a la justicia. Sin embargo, siempre hubo quienes no tuvieron nada que ver con esta teoría mística, e incluso allí donde se encuentra, generalmente se halla junto con otras representaciones, lo cual muestra que es más o menos una concepción retórica. Si Gregorio de Nisa la tiene -y es principalmente mediante su influencia que se abrió paso en la teología medieval-, su amigo y homónimo Gregorio Nazianceno, la rechaza decisivamente. «¿A quién»,

pregunta, «fue ofrecida esta sangre que fue derramada por nosotros, y por qué fue derramada? Quiero decir la preciosa y soberana sangre de nuestro Dios y Sumo Sacerdote y sacrificio. Eramos retenidos bajo servidumbre de] maligno, vendidos al pecado, y recibimos placer a cambio de maldad. Ahora, como un rescate pertenece sólo a aquel que nos tiene en esclavitud, pregunto, ¿a quién fue ofrecida, y por qué causa? Si fue al diablo, ¡vergüenza sobre el ultraje! Entonces el ladrón recibe un rescate, no sólo de Dios, sino que consiste en Dios mismo, y tiene un pago tan ilustre por su tiranía, un pago por cuya causa habría sido apropiado el abandonamos del todo» (Orat. xlv. 22).
No obstante, es natural que sea en la Iglesia Occidental, en que prevalecía un hábito mental más jurídico, que hayamos de buscar en especial el desarrollo de la idea de la muerte de Cristo como satisfacción de la justicia. Los casos que ya hemos citado muestran que esta idea no queda confinada en modo alguno al Occidente,2 pero es en los escritores occidentales, como Hilario, Ambrosio, Agustín, que se la encuentra con más frecuencia, aunque aquí, también, por lo general en combinación con otros puntos de vista. Al mismo tiempo es importante notar que Agustín y los otros nunca pierden de vista el hecho de que es el amor de Dios lo que es la causa de la reconciliación. No es, a su modo de ver, un Dios vengador, airado, cuya ira es aplacada por el sacrificio de su Hijo -aunque ésta es una representación que se da con frecuencia de su doctrina-. «Porque no fue a partir del momento en que fuimos reconciliados a El por la sangre de su Hijo que El empezó a amamos», dice Agustín, «sino que nos amaba desde antes de la fundación del mundo... Así pues, que el hecho de haber sido reconciliados con Dios por medio de la muerte de su Hijo no sea comprendido en este sentido, como si, habiéndonos reconciliado el Hijo, ahora El empieza a amamos a nosotros, a quienes antes odiaba, tal como un enemigo es reconciliado con su enemigo, de modo que después pasan a ser amigos, y el amor mutuo ocupa el lugar del aborrecimiento previo, sino que fuimos reconciliados con El, que ya nos amaba, pero con quien estábamos en enemistad a causa de nuestros pecados».
Con todo, hallamos un nuevo testigo, si es que hace falta, de que la muerte de Cristo era considerada por todos en la Iglesia primitiva como un sacrificio propiciatorio -la base del perdón de los pecados, y de todas las bendiciones salvadoras-; se halla en esta observancia, que es la mayor tergiversación histórica de la doctrina de la cruz, a saber, el sacrificio de la misa. El cambio desde el concepto simple original de la eucaristía como un sacrificio espiritual de oración y acción de gracias, al concepto de la misma como una «ofrenda por el pecado», en la cual el sacerdote, como sacrificante, ofrece por los pecados del pueblo, ya se halla bien articulado para el tiempo de Cipriano, a mitad del siglo tercero. Pero, por tenaz que sea nuestro rechazo de esta concepción, no es posible por lo menos dudar que la idea que hay subyacente en la misma --que en realidad la hizo posible-, era la de la muerte de Cristo como un sacrificio propiciatorio por el pecado. Las liturgias primitivas dejan este punto claro, más allá de toda duda. «El mismo Señor», dice la liturgia de Marcos, «se entregó a sí mismo por nuestros pecados, y murió en la carne por

todos». La liturgia de Santiago habla de ofrecer a Dios «este tremendo sacrificio sin sangre». Se pueden citar muchos testimonios similares.

II. No puede haber duda razonable, pues, respecto a la fe general de la Iglesia en la virtud verdaderamente expiatoria de la muerte de Jesucristo; pero hasta aquí no había habido ningún intento sistemático de poner los diversos aspectos de la obra salvadora de Cristo en una unidad, o darles la necesaria base teológica. Esta fue la tarea emprendida por Anselmo, y es el hecho de que la emprendiera, y la realizara consiguiendo en ello un éxito notable, que le da esta importancia capital. Desde el mismo comienzo de su Cur Deus Homo, es evidente que el tema de la naturaleza y necesidad de la redención estaba en aquella época ocupando muchas mentes, y, además, que era desde el lado cristológico ----el lado de la razón o la necesidad de la Encarnación-que se enfocaba comúnmente. Habiendo sido establecida la doctrina de la Persona de Cristo, los hombres tenían tiempo para reflexionar en sus aspectos soteriológicos; y lo que por encima de todo les dejaba atónitos -lo que principalmente se presentaba como una objeción --era que fuera necesaria para el perdón de los pecados, y, en general, para la salvación del hombre, una condescendencia tan asombrosa como la implicada en el hecho de que el Hijo de Dios tomara sobre sí la naturaleza de la criatura, y descendiera a una humillación y vergüenza tales en sus sufrimientos y muerte. Que fuera necesaria era la suposición de unos y otros, pero, ¿por qué? ¿No podía perdonar, en el ejercicio de su omnipotencia, habernos redimido tan fácilmente como había creado el mundo? ¿No podía perdonar los pecados por pura misericordia sin esta dispensación infinita de medios? 0, si era necesaria la mediación, ¿por qué no había de ser escogido como Mediador un ángel, o algún ser inferior, aunque glorioso, en vez de serlo el Unigénito Hijo? (Cur Deus Homo, i, 1, 3, 5, 6).

No se puede negar que éstas son preguntas que surgen de modo natural, y se imponen a la mente pensadora, cuando se trata de este gran tema. Porque, una vez se ha reconocido la realidad de la encarnación, es imposible no conceder que tiene que haber alguna exigencia o circunstancia imponente que la exija; y una vez se ha concedido, además, que la encarnación y los sufrimientos y muerte que siguen de ella están relacionados con el perdón de los pecados, apenas es posible poner en duda que esta conexión tiene su base en los profundos principios del carácter y gobierno divinos; y que hay razones que hacen imperativa esta asombrosa interposición. Este método de salvación, con su terrible implicación de sufrimiento y oprobio sobre el Hijo de Dios, no puede ser un mero esquema preferencial de la sabiduría divina -un esquema que Dios haya preferido adoptar, cuando otros menos costosos y penosos estaban abiertos ante El-. Menos concebible es aún que hubiera sido escogido, aun cuando los pecados pudieran haber sido remitidos y el pecador restaurado, mediante un acto de pura gracia. ¿Dónde se halla, pues, la necesidad? La importancia de Anselmo resulta del hecho de que él fue el primero que, con una visión completa del problema, presentó esta cuestión en todo su alcance y procuró dar una respuesta razonada.

La naturaleza general de la respuesta de Anselmo se verá más fácilmente mediante un repaso breve a los puntos principales de su argumento. Con

razón dice Anselmo, desde el principio, que si hay necesidad de la encarnación, y que si la salvación del hombre tiene que ser conseguida mediante sufrimientos tales como aquellos a los que se sometió el Hijo de Dios, esta necesidad ha de hallarse allí donde la coloca la Escritura: en la naturaleza del pecado como mal cometido a Dios, y en los principios del carácter divino que de modo inmutable rigen a Dios en su tratamiento del pecado. ¿Cuáles eran, pues, estos principios? Esta era una indagación que hasta ahora no había sido hecha. Agustín había probado profundamente en el mal del pecado -había dado a la Iglesia un sentido profundo de su gravedad, había mostrado que implicaba al individuo y la raza en la condenación-, pero no había investigado este otro lado --qué hay en el carácter de Dios que requiera que reaccione contra el pecado en la forma de castigo, y bajo qué condiciones es posible el perdón del pecado---. En resumen, Agustín no había investigado el tema desde el lado de Dios, o en su relación con el carácter y necesidad de la obra de Cristo. Aquí Anselmo da un paso adelante. Su libro es en la forma de un diálogo, en el cual, mediante preguntas y respuestas, gradualmente lleva al interlocutor al reconocimiento de suposición. Primero descarta la teoría del rescate a Satanás (i. 7); que fue condenada asimismo por Abelardo, y ya no tiene influencia prácticamente en la historia de esta doctrina.
Libre ya el camino, Anselmo va directamente a la idea del pecado como algo que roba a Dios el honor que se le debe, y a a partir de esta concepción procede a desarrollar su propia teoría. Considera la obediencia como una deuda que el hombre debe a Dios. La naturaleza de la obligación es expresada de este modo con energía: «Toda la voluntad de una criatura racional debería estar sometida a la voluntad de Dios» (i. 11). Pagando esta deuda nadie peca; el que la retiene, peca. Todo el que no rinde a Dios este honor debido, le quita lo que es suyo, y le es causa de deshonra. Y esto es pecado. Este primer paso lleva lógicamente al segundo. Incluso si la criatura fuera capaz de pagar a Dios (y no lo es) lo que le ha quitado, esto no haría satisfacción por la trasgresión ya hecha. Además de pagar, y rendir en adelante la obediencia debida, todavía se requeriría una satisfacción por la deshonra hecha por la desobediencia. Aquí es evidente que Anselmo se mueve en categorías deficientes, categorías que ha pedido prestadas de la esfera de los derechos privados -y esto obstaculiza su tratamiento en adelante-. Pero hay que reconocer también que la falta de su argumento es más bien de forma que de esencia. Anselmo, sin duda, no quiere decir que la relación de Dios con el pecador es totalmente análoga a la de un demandante civil que exige reparación de la persona que le ha perjudicado. El objetivo de su argumento va dirigido a mostrar que la acción de Dios es regulada, no por un amor propio ultrajado, sino por la necesidad moral más elevada. Anselmo tiene absolutamente razón en su punto de partida: que toda la voluntad de la criatura racional debería estar sometida a Dios. Todo lo que no llega a esto, o es contrario a ello, es pecado. Tiene razón, también, al sostener que hay más en el pecado que el mal intrínseco de la acción; que además de ello, la criatura es culpable hacia Dios en el hecho de que ha quebrantado su deber hacia El. Anselmo habla del honor de Dios. Nosotros hablamos más bien de la obligación suprema de «glorificar»

a Dios, y del pecado como una retención de la «gloria» que se le debe para no dársela ---en frase paulina, «no le glorificaron como a Dios» (Romanos 1:21) pero el significado es el mismo.

Ahora aparece la cuestión de si es posible que Dios perdone el pecado sólo mediante un acto de misericordia -sin que se haga satisfacción por el honor ultrajado---. La orden de Dios, como señala el objetor, es que el hombre perdone gratuitamente. ¿Por qué no ha de perdonar Dios también gratuitamente? ¿No sería algo más alto que Dios perdonara gratuitamente un ultraje que se le ha hecho que el requerir satisfacción del mismo? Anselmo contesta «No»; y precisamente por la razón de que Dios no es una persona particular, sino Dios. La voluntad de Dios no es suya propia en el sentido de que algo pasa a serle permisible, o se vuelve recto, o propio, simplemente porque El lo quiere así. «No se sigue que si Dios quiere mentir», dice Anselmo, «será recto mentir, sino más bien que El no sería Dios» (i. 12). Dios, pues, no puede complacerse en lo que es incompatible con su honor, o tratar infracciones a su honor como si no existieran. Como Ser supremo, cuyos juicios están siempre en conformidad con la verdad, Dios no puede llamar al pecado nada más que lo que es, o tratar con el mismo de otro modo que en conformidad con lo que merece. Si no es castigado, o no se hace satisfacción adecuada por el mismo, es perdonado injustamente. Argumenta que este modo de ver es confirmado si hacemos una evaluación justa de la culpa implicada en no rendir a Dios el honor que se le debe. Considerado rectamente, dice, no hay nada en el universo más intolerable que el que la criatura quitara a Dios su gloria (i. 13). Según él mismo dice más adelante, si la alternativa a desobedecer a Dios fuera que el mundo perecería, y quedaría reducido a la nada -o bien que se multiplicaran los mundos hasta el infinito---, nuestro deber seguiría siendo obedecer a Dios, en cualquier orden, por leve que fuera, que El nos impusiera (i. 21). Hasta tal punto, dice, es en extremo grave el pecado. Por ello, lo es también, por necesidad -de rationale-, su castigo. 0 bien el hombre de su propia voluntad libre se somete debidamente a Dios, o Dios somete al trasgresor, aunque no quiera, mediante el castigo, y así lo declara el Señor mismo; en otras palabras, reivindica su honor en él. «Por tanto», dice, «si algún hombre o un mal ángel no está dispuesto a someterse a la voluntad divina y al gobierno divino, con todo, no puede escapar de ellos; porque, al tratar de huir de la voluntad que ordena, se precipita bajo la voluntad que castiga» (i. 15).

Dados estos hechos, vuelve a aparecer la pregunta con redoblada fuerza: ¿Quién, pues, puede ser salvo? Si el pecado sólo puede ser perdonado a condición de que se haga una satisfacción proporcionada al mismo, en tanto que la enormidad de su culpa es prácticamente infinita, ¿cómo es posible la satisfacción? El hombre, como dice Anselmo, es evidente que no puede dar esta satisfacción de sus propios recursos; porque todo lo que le podía aportar ya se lo debe a Dios, y no tiene capacidad de presentar lo que Dios requiere. Ni el arrepentimiento ni la futura obediencia pueden bastar para obliterar el pasado (i. 20, 23, 24). De esto, Anselmo pasa a desarrollar las condiciones bajo las cuales es posible una satisfacción verdadera en Jesucristo. Dicho en breve, la satisfacción ha de ser tal que sobrepuje a toda la culpa de la

humanidad, y, con todo, de tal grado, que no podría ser compensado por todo el universo creado. Una satisfacción así, pues, sólo la puede ofrecer Dios. No obstante, ha de ser ofrecida en la naturaleza humana, pues de otro modo no sería el hombre el que repararía: no sería una satisfacción para el hombre. De ello viene la necesidad de que el Redentor sea Dios y hombre -de la encarnación (ii. 6, 7)-. La divinidad de Cristo da un valor infinito a todo lo que hace; su humanidad es el medio en que es dada la satisfacción. Pero ¿cuál es la naturaleza de esta satisfacción? La obediencia es necesaria, porque era indispensable que, como por la desobediencia del hombre entró la muerte en la raza humana, así también la obediencia del hombre debería devolverle la vida. Pero la obediencia, aun en el caso de Cristo, no es bastante, porque en esto El no va más allá de lo que su deber como hombre requiere de El (i. 9; ii. 1 l). Cristo, como hombre, está bajo la obligación de obedecer toda la ley de Dios; pero Cristo, siendo sin pecado, no estaba obligado a sufrir y morir. Dios no podía justamente poner esto sobre El de no haber sido una necesidad (ii. 10, 1 l). Fue su propio acto voluntario el hacer frente al sufrimiento y la muerte en el fiel cumplimiento de su deber a su Padre, y por amor a la justicia (i. 4). Pero con esta rendición voluntaria de sí mismo a la muerte en fidelidad a la voluntad de su Padre, rindió a Dios una gloria que sólo puede ser medida por la magnitud del sacrificio implicado. Porque habría sido más propio que toda la creación pereciera que no que alguien quitara la vida al Hijo de Dios (ii. 14). Con todo, esta vida infinitamente preciosa Cristo la sacrificó en honor de su Padre (ii. 18). Aquí, pues, hay un hecho realizado en la naturaleza humana por Uno que no lo debía, que da infinita gloria a Dios; el mérito del cual contrapesa más que todos los deméritos del pecado del hombre; el cual, por tanto, puede ser aceptado por el Padre como satisfacción por el pecado del mundo, y como base del perdón de este pecado (ii. 19).

Esta es, en bosquejo, la teoría de Anselmo, y aparte de la forma escolástica en que está presentada, es fácil percibir sus méritos y defectos. Su fuerza se halla, sobre todo, en la base que pone para una necesidad de satisfacción por el pecado en el carácter inmutable de Dios, que hace imposible que El permita la violación de su honor sin que ésta sea castigada. Sobre esta base Anselmo apoya su demostración de que para rendir esta satisfacción era necesario un Redentor a la vez divino y humano. Es sólida, también, en el modo de enfoque ético que adopta respecto a los sufrimientos de Cristo -poniendo énfasis, no como hacen muchas teorías, en el quantum de los sufrimientos, sino en el carácter como sufrimientos padecidos voluntariamente por amor a la justicia, en fidelidad a su Padre-. Por otra parte, se notará que, en un importante aspecto, la teoría difiere de otras teorías de la satisfacción anteriores y posteriores (la de Atanasio, por ejemplo), en que no hay lugar en ella para la idea de sufrir el castigo del pecado. En otras palabras, aunque empieza con una afirmación tan fuerte de la voluntad punitiva de Dios, con todo, en ningún punto pone la satisfacción de Cristo en relación directa con esta voluntad punitiva. La satisfacción de Cristo consiste puramente en sus sufrimientos hasta la muerte concebidos como tributo meritorio ofrecido voluntariamente por El en honor de su Padre. Entregó su vida porque se le requirió como un testigo de la justicia, por amor a su Padre. La obediencia le fue requerida toda

la vida, como un deber. Su muerte fue, en la frase católica, una obra de supererogación -algo que no podía ser demandado de El en justicia-, el mérito de lo cual, pues, podía ser aplicado para compensar los deméritos de otros. El plan es trazado, pues, en su forma por lo menos, bajo el supuesto de la doctrina católica de los méritos, y comparte los defectos de esta última. Es claramente inadmisible concebir la expiación como un simple equilibrio de méritos y deméritos, con el efecto de neutralizar los unos con el exceso abundante de los otros. Con esto está relacionada otra falta de la teoría, que surge en parte de su insistencia excesiva en la idea de la deuda, a saber, su tratamiento de la salvación es casi del todo objetivo. La deuda del pecador es pagada por Uno que está fuera de él, y no se da prominencia al vínculo o nexo de la fe -la identificación espiritual del pecador y el Salvador-, que es la única que hace al pecador un participante real en lo que Cristo ha hecho por él. Anselmo, al hablar de lo que hace que el pecador participe en los méritos de Cristo, apenas va más allá de la relación de discipulado, el mero seguir el ejemplo de Cristo (ii. 19). No obstante, no sería justo poner demasiado énfasis sobre ello, porque Anselmo sabía bien lo que era confiar en el Salvador, es más, confiar en El de todo corazón, fiándose en su muerte para la salvación. Las palabras de instrucción para la visitación de los enfermos que generalmente se le atribuyen han sido citadas con frecuencia: «¿Crees que no puedes ser salvado por la muerte de Cristo? Ve a El, pues, y en tanto que estés en posesión de tu alma, pon toda tu confianza en esta muerte sólo -adhiérete totalmente a esta muerte, échate tú mismo enteramente en su muerte, envuélvete totalmente en esta muerte-. Y si Dios quisiera juzgarte di: "¡Señor! Pongo la muerte de nuestro Señor Jesucristo entre mí y tu juicio, pues de otro modo no puedo contender ni entrar en juicio contigo.» Y si El te dice que eres un pecador, dile: "Yo pongo la muerte de Cristo entre mí y mis pecados." Si El dice que tú has merecido la condenación, di: "¡Señor! Pongo la muerte de Cristo entre Ti y todos mis pecados, ofrezco sus méritos como si fueran míos, lo que yo debería tener pero no tengo. Si El dice que está enojado contigo, di: "¡Señor! Pongo la muerte de nuestro Señor Jesucristo entre mí y tu ira."» ¡Este es todo el nexo que Dios requiere entre la muerte de Cristo y el alma del hombre!

Es notable que las especulaciones de Anselmo, parecen haber producido poco fruto, si es que produjeron alguno. Por lo menos no se halla su influencia en Abelardo ni en Bernardo, que vienen directamente tras él. Si Abelardo es realmente independiente de Anselmo, el hecho es otra prueba de la forma en que las mentes de los hombres de este período convergían de modo natural sobre el problema. El significado de Abelardo es que representa el polo opuesto de la doctrina soteriológica de Anselmo. Un dialéctico brillante, pero, como mostraron los acontecimientos, tristemente carente de profundidad moral y estabilidad, sus ideas sobre la expiación son deficientes precisamente en el lado en que las de Anselmo eran fuertes. Con Anselmo rechaza la teoría de la satisfacción a Satanás, pero además rechaza toda forma de la doctrina de la satisfacción. «Qué cruel e injusto parece», dice, «que alguien requiera la sangre de un inocente como precio, o que en alguna forma piense que es justo que se dé muerte a un inocente. Mucho menos ha aceptado Dios la muerte de

su Hijo como el precio de su reconciliación a todo el mundo».1 Naturalmente, los maestros que pensaban de modo diferente, podían replicar con Agustín, y lo hicieron, que ellos no consideraban la expiación como la causa, sino como el fruto y expresión del amor de Dios .4 Abelardo, sin embargo, coloca el efecto de los sufrimientos y muerte de Cristo totalmente en sus resultados morales. El amor asombroso de Dios al dar a su Hijo para que sufriera y muriera por nosotros, enciende en nosotros un amor como respuesta que está dispuesto a todo sacrificio, y así esto pasa a ser la base del perdón de nuestros pecados. «La redención», declara, «es el mayor amor encendido en nosotros por la pasión de Cristo, un amor que no sólo nos libra de la esclavitud del pecado, sino que también adquiere para nosotros la verdadera libertad de hijos, en que el amor pasa a ser el afecto gobernante, en vez del temor. El designio de Dios, en la encarnación y pasión del Hijo, por tanto, es producir este amor que responde en nosotros. Abelardo, en realidad, a veces hace cruzar por esta interpretación pensamientos más en concordancia con la doctrina ordinaria de la Iglesia, como en un lugar en que dice que lo que hace falta en nuestros méritos, Cristo lo suple con los suyos; e incluso, sobre Gálatas 3:13, habla de la propiciación de la justicia divina por Cristo, el cual en la cruz pasó a ser maldición por nosotros.

Pero estas expresiones deben ser tratadas o bien como inconsecuencias -acomodación a las ideas corrientes- o bien interpretadas en armonía con la tendencia general de su enseñanza. Así pues, en Abelardo, tenemos al típico representante de lo que se llama la interpretación moral de la expiación, como en Anselmo tenemos el representante de la teoría de la satisfacción. Todas las teorías de la expiación pueden ser reducidas, en principio, a una u otra de estas formas genéricas. Pero el hecho al cual hay que atraer la atención es que la doctrina de Abelardo fue impugnada al instante por su gran oponente Bernardo como inadecuada en sí y como en desacuerdo con lo que había sido siempre la fe de la Iglesia. Al reducir los sufrimientos y muerte de Cristo a un ejemplar de amor, Bernardo sostiene que Abelardo les quita su profundo significado redentor con que la Iglesia los ha investido siempre, siguiendo la Escritura, Bernardo no tiene la habilidad especulativa de Anselmo. No forma ninguna teoría propia; defiende en una forma modificada, realmente, la antigua idea de una redención de Satanás, cuyo dominio sobre nosotros, si bien injustamente adquirido, es justamente permitida, y más allá de esto trata la expiación como un misterio insondable de la gracia y la sabiduría de Dios. « ¿Por qué», dice, «realizó con su sangre lo que podía haber realizado con una palabra? Hay que preguntárselo a El mismo. A mí se me concede saber el hecho, no el porqué ». Señala, como hacen todos estos maestros, que no es el mero derramamiento de la sangre de Cristo, sino la voluntad del que la ofrece, lo que es aceptable a Dios. Pero la contribución especial de Bernardo -que marca el avance real en la historia de esta doctrina, aunque su germen es mucho más antiguo- es la idea de la relación orgánica de Cristo y su pueblo para explicar en qué forma la satisfacción de uno esté disponible a muchos. La expiación no es un caso de mera sustitución externa -una idea que siempre ha creado repulsa-, sino el sufrimiento sustitutivo de la Cabeza por los miembros. Sus propias palabras memorables son: «La Cabeza satisfizo por

los miembros; Cristo por sus propias entrañas» (satisfecit caput pro membris, Christus pro visceribus suis). Sobre 2ª Corintios 5:14 se explica así: «Claramente, la satisfacción de uno es imputada, como si éste llevara los pecados de todos, y ya no hay que hallar a uno que peque y a otro que satisfaga, porque Cristo es Cabeza y Cuerpo». Esto indudablemente suple un elemento que faltaba en Anselmo.

Paso por alto los otros escolásticos para llegar directamente al mayor de todos ellos, Tomás de Aquino (1227-1274), con el cual puede decirse que culmina el desarrollo de la doctrina en esta edad .4 Lo que uno nota principalmente en Aquino es lo completo de su examen: desea abarcar en su modo de ver todos los lados y todos los elementos en la expiación que la investigación había sacado a la luz.- Su teoría, resultante de esta tendencia ecléctica, no tiene la cohesión lógica íntima de la de Anselmo; en algunos aspectos se queda detrás, en tanto que en otros muestra un progreso. Aquino se queda de modo distinto tras Anselmo en su fallo en dar como base a la expiación una necesidad de la naturaleza divina. En armonía con la tendencia escolástica prevaleciente a exaltar la voluntad de Dios, no sólo sostenía que era posible que se hubiera hallado otro modo de salvación -una idea en que seguía a Agustín, Bernardo, el Lombardo, y otros--, sino que en su soberanía Dios podría haber prescindido de satisfacción totalmente. Esta concesión debilita todo el fundamento de la doctrina de la satisfacción, como había demostrado Anselmo, e introduce un elemento de arbitrariedad que fácilmente pasa a la teoría de la acceptilacion, de Duns Scoto (murió en 1308), teoría, por ejemplo, en que la expiación tiene sólo el valor que Dios decide poner sobre ella. Por otra parte, Aquino avanza más allá de Anselmo en su adopción del principio de Bernardo de que Cristo satisface como la Cabeza de la Iglesia -«Como un cuerpo natural», dice, «es una unidad, así también la Iglesia, el cuerpo místico de Cristo, considerado junto con Cristo su Cabeza como una Persona», y también al reconocer aparentemente que la satisfacción de Cristo abarcaba como uno de sus aspectos el sufrir las consecuencias penales de la trasgresión. «Cristo», dice, «ha de tomar sobre sí este castigo que es la terminación de todos los demás, y que virtualmente contiene todos los demás en sí, esto es, la muerte».1 Esta idea del sufrimiento penal, en realidad, como hemos visto, no es nueva. Es tan antigua, de hecho, como la doctrina de la misma expiación; se halla en Atanasio, en Agustín,` y en muchos otros; y aunque no tiene lugar en la teoría de Anselmo, que siguió por la otra línea del padecimiento meritorio de sufrimientos no merecidos, volvió a circular después de los tiempos de Anselmo -se halla, por ejemplo, en el Lombardo, en el papa Inocencio III,1 de donde pasó probablemente a Tomas de Aquino. En todos estos escritores, no obstante, ocupa un lugar incierto y suelto -no se halla afianzada, como había sido la teoría de Anselmo, en principios bien definidos-. Tomás de Aquino, como los demás, hace justicia al amor de Cristo y su voluntad de obediencia, no menos que a la dignidad de su Persona, como lo que dio valor a su sacrificio, y es tan enfático como sus predecesores en declarar que no fue la expiación de Cristo lo que motivó el amor de Dios a los hombres, sino el asombroso amor de Dios el que se desplegó en la provisión de la expiación.

III. El período escolástico hizo mucho para el progreso de la doctrina de la expiación, pero la doctrina asume la forma más completa en conexión con el gran trastorno religioso de la Reforma, en que entró en los grandes credos protestantes. La Reforma no se dedicó inmediatamente a la doctrina de la expiación. La cuestión que absorbía la mente de los hombres en esta crisis fue más bien la de la justificación del pecador delante de Dios. Lo que los hombres buscaban por encima de todo era la base de la certeza de su paz con Dios por medio del perdón gratuito y misericordioso de sus pecados, y la aceptación de sus personas. Pero este interés intensamente personal no podía por menos que reaccionar con influencia transformadora sobre la doctrina de la obra de Cristo, puesto que es ésta la que ponía el fundamento de la paz del pecador. La clara luz que había sido proyectada sobre el camino de salvación por la doctrina de la justificación ayudó a poner a la expiación en su lugar debido en el sistema cristiano. Porque el ser consciente de la justificación, tal como lo entendían los reformadores, es más que la mera seguridad de que Dios ha perdonado nuestros pecados y nos ha recibido en su comunión. Es la seguridad de que este perdón y, aceptación de Dios tienen lugar sobre una base justa --que yo estoy verdaderamente justificado por Dios en presencia de su propia ley, de modo que ya no hay más condenación, ni la posibilidad de la misma; no hay acusación alguna que la ley pueda hacer contra mí, de la cual se pueda decir: «Esta demanda no ha sido satisfecha» (ver Romanos 8:1, 33, 34)-. Sólo de esta manera tenemos una paz asegurada de modo fundamental. Domer pone este punto bien claro en el siguiente pasaje: «La justificación es el descargar la persona de culpa ante el tribunal de la justicia primitiva de Dios, y por tanto del castigo; pero de tal forma que el creyente es consciente de que la justicia divina misma ha sido satisfecha por Cristo; que no se puede hacer ninguna excepción a costa de la justicia; que no es simplemente la experiencia de la longanimidad divina, que no incluye ni el perdón definitivo, ni hace satisfacción a la justicia. Al contrario, el creyente sabe que, a pesar de su propia injusticia, la armonía con la ley y con la justicia ha sido restaurada por Cristo. En este conocimiento se halla arraigada la paz de su conciencia, su elevación sobre aquellas dudas que la conciencia siempre sugeriría, en caso que el perdón llegara al pecador por la ruta, por así decirlo, de un pacto parcial de excepción, por medio de una ruptura de la justicia y una violación de la ley eterna. Pero por este medio, como es sólo la fe en Cristo la que se sabe justificada, los actos y sufrimientos de Cristo entran en relación directa con la ley penal, y con nuestra culpa que ha de ser borrada, siendo Cristo el Expiador, a quien se adhiere la conciencia de la justificación ».2 Estas, por lo menos, fueron las convicciones que inspiraron y sostuvieron la conciencia de la justificación en la lucha de la Reforma; y la prueba correspondiente aplicada a la doctrina de la expiación fue su adecuación a sostener estas convicciones. Esto, me permito añadir, ha de ser la prueba de una doctrina de la expiación satisfactoria todavía, a saber, su poder para sostener la conciencia de paz con Dios bajo la máxima presión a que la pueden poner el sentimiento de culpabilidad y de la condenación que la culpa implica.

Hubo otra causa que cooperó con este sentido renovado de la necesidad de perdón, en ayuda a la reconstrucción de la doctrina de la expiación en la Reforma. He mencionado antes en qué forma la noción de una omnipotencia soberana en Dios había llevado incluso a Tomás de Aquino a pensar que podría haberse prescindido de una satisfacción expiatoria del pecado, caso de que Dios así lo hubiera preferido. Pero los extremos a que esta doctrina fue empujada por Duns Scoto y su escuela -para los cuales, incluso la moralidad dependía de la voluntad arbitraria de Dios- produjo una reacción, y llevó a prolongados conflictos entre Tomistas y Escotistas, que giraba sobre este mismo punto: si las distinciones morales tenían su base en la mera voluntad de Dios o en su naturaleza, que estaba por encima de su voluntad. ¿Es recta una cosa porque Dios lo quiere, o Dios lo quiere porque es recto? Una vez se hubo puesto la pregunta de esta forma, fue fácil ver dónde se hallaban los intereses religiosos genuinos, y los reformadores, todos ellos, hicieron su decisión, como había hecho Anselmo implícitamente antes que ellos, poniéndose del lado del carácter inmutable de la justicia divina, y de la idea de la ley moral como basada, no en la mera voluntad de Dios, sino en su naturaleza esencial. La voluntad soberana de Dios, en otras palabras, es la expresión de su santidad esencial, y la ley moral, como personificación de los requerimientos de esta santidad, es tan inmutable como ésta.

En contraste con las ideas escolásticas, pues, la base de la doctrina de la expiación de la Reforma, como dice Ritschl correctamente en su sugestivo capítulo sobre este tema, es la concepción del pecado como una «violación del orden de la ley pública que es sostenido por la autoridad de Dios, una violación de la ley correlativa al ser eterno de Dios mismo». Los reformadores, en masa -y el hecho es más digno de nota cuando se recuerda que Lutero y Zwinglio representan desarrollos independientes, en palabras del mismo escritor, «estimaron la obra expiatoria de Cristo con referencia a esta justicia de Dios que halla su expresión en la ley eterna». Esto es un progreso claro sobre la doctrina medieval. Levanta el tema de la esfera de los derechos privados, las asociaciones que todavía se mantienen adheridas en Anselmo. Asegura una base para la expiación, que excluye las antiguas ideas escolásticas de la expiación como simplemente el método «más apropiado» y conveniente de la sabiduría divina; y excluye no menos, en principio, las teorías gubernamental, la sociniana y la de la influencia moral más tardías. Está en conformidad con esto que en la doctrina de la Reforma se pone pleno énfasis en la necesidad de satisfacción a la ley de Dios en su aspecto penal, no menos que en el preceptivo. Este era sin duda el designio de Anselmo: mostrar en qué forma Cristo podía satisfacer la justicia de modo que proveyera una base para la remisión del castigo del pecado; pero falló, como hemos visto, en poner los sufrimientos de Cristo en una conexión directa con esta voluntad punitiva de Dios, de la cual son expresión la muerte y, los otros males externos a que está sometida nuestra raza. La Reforma vio más hondo, y no se retrajo de decir, en armonía con la Escritura, que Cristo, como nuestro Señor y Representante, llevó nuestra condenación: entró en el pleno significado del juicio de Dios contra nuestros pecados, y bajo la experiencia de sus males extremos temporales, y aun hasta el punto que esto era posible

para un ser sin pecado, de sus males espirituales, el dolor y la vergüenza de nuestro espíritu humano, los asaltos y tentaciones de Satanás, el que se escondiera de El la faz de su Padre; hizo honor a la justicia implicada en esta conexión del pecado con el sufrimiento y la muerte. Así El sufrió la punzada de la muerte, y, habiendo abolido su maldición, abrió el Reino del Cielo a todos los creyentes. Los reformadores eran unánimes en este modo de ver el carácter expiatorio de la muerte de Cristo, como el rendir satisfacción a la majestad de la ley de Dios, violada por el pecado; y en todos los grandes credos protestantes, en consecuencia, encuentran lugar en alguna forma las palabras de testimonio «El satisfizo la divina justicia».
Si bien los reformadores sostenían la idea de los sufrimientos y muerte de Cristo como una satisfacción rendida a la justicia divina, es apropiado que notemos que esto no agotaba en modo alguno su concepción de la obra redentora de Cristo. Lutero en particular es rico en aspectos en que se deleita en ensalzar la Cruz de Cristo, viéndola, como siempre hace, en conexión con la vida que la precedió y la resurrección que la siguió. Se deleita en la idea de cómo Cristo, con su pasión y muerte, venció al pecado, la ley, el demonio, la muerte y el infierno; y él y sus compañeros reformadores se abstienen cuidadosamente de la idea de que la actitud original de Dios hacia los hombres era de ira, y que la Cruz cambió esta actitud en amor.3 Para ellos, como para Agustín y los grandes escolásticos, el amor es el origen de todo el consejo redentor, y la gracia de Dios en la salvación está salvaguardada por el hecho de que es Dios mismo el que provee los medios de reconciliación. Y añadiré, a riesgo de repetición, que tampoco hay un solo reformador que vea el valor o virtud satisfactoria de los sufrimientos de Cristo dependiendo sólo del dolor que sufrió; sino que el énfasis se pone de modo invariable en el carácter voluntario del sacrificio, en el amor de Cristo y en su voluntad de obediencia, como las cualidades que dan valor a sus sufrimientos. Es el acto de Cristo, de modo principal, junto con sus sufrimientos, y aún más que éstos, lo que para los reformadores, según indica Ritschl, «ha puesto el fundamento de la reconciliación que El efectuó entre Dios y el hombre» (ibid. p. 209). Lo que después fue llamado «obediencia activa» aparece desde el principio, junto con la «pasiva», como un elemento en la satisfacción de Cristo; y aunque pronto empieza a trazarse una distinción, que tiende al exceso de refinamiento, entre la «obediencia pasiva» como la que expía la culpa, y la «obediencia activa» como la que da base al creyente para su título a la vida eterna, el hecho de que ambas se describan como «obediencia» muestra que se concibe a la voluntad como presente en las dos.
Sin embargo, no se pone en duda que, aunque la doctrina de la expiación de la Reforma no es exhaustiva, implica lo que se llama a veces el elemento «forense»; y esto, según hoy se declara con frecuencia, el pensamiento moderno ha de rechazarlo. No obstante, si por «forense» se entiende el tratamiento del hombre como sujeto a la ley moral -la ley que revela la conciencia, y que el carácter de Dios como Soberano y Juez moral del mundo implica-, aún no se ha demostrado que esto no es parte de una concepción verdadera y escritural de las relaciones de Dios y el hombre; o que cualquier doctrina que lo omita del todo no queda por este hecho inadecuada para las

necesidades del hombre como pecador. El amor de Dios, y aun la paternidad, no le privan de sus atributos fundamentales que le constituyen como el Sostenedor y Vindicador de la ley moral del universo; y si la redención revela un amor infinito y compasivo para el mundo, esto no es obstáculo para que este amor se manifieste hacia los pecadores «reinando por medio de la justicia» para vida, no anulando la justicia.
***

Capítulo VIII

La doctrina de la aplicación de la redención;
la justificación por la fe; la regeneración, etc.

- El Protestantismo y el Catolicismo Romano

(siglo dieciséis XVI)

Si he conseguido que la explicación que he dado sobre el desarrollo del dogma sea capaz de convencer hasta aquí, no habrá dificultades para ganar asentimiento en el próximo paso que voy a dar, a saber, la identificación del período de la Reforma con los grupos de doctrinas relacionados con la aplicación de la redención, o, como se suelen llamar, Soteriología subjetiva... Apenas será disputado el hecho de que fue este grupo de doctrinas, y especialmente la gran doctrina de la justificación por la fe articulusstantis aut cadentis ecclesiae, como dijo Lutero-, que ocuparon de modo supremo la mente de los hombres en la crisis religiosa gigantesca del siglo dieciséis. Toda doctrina, he indicado, tiene su «momento» --el período en que emerge en prominencia individual, y pasa a ser el tema de discusión exhaustiva; y la crisis de la Reforma, indudablemente, trajo esta hora para la doctrina que consideramos. En el sentido positivo, el camino fue preparado para ella por los desarrollos previos de las doctrinas del pecado y la expiación; en el negativo, fue preparado por la carga abrumadora de legalismo en la Iglesia de Roma, que en las mentes sinceras daba lugar a una pérdida de la esperanza en la salvación por obras de justicia similar a la que dio lugar en Pablo a su experiencia con la ley judaica, y les llevó de rechazo, como a él, a la gracia gratuita del Evangelio como una necesidad absoluta, sólo para descubrir que la gracia que buscaban había estado confrontándolos durante todo este

tiempo en las páginas del Evangelio, por más que sus ojos estaban velados y no podían verla.
Esto lo evidencia también de la forma más impresionante la armonía de los esquemas lógico e histórico. No fue casual el que en varios centros -porque no debe olvidarse que la Reforma no tuvo un solo centro, sino varios independiente --la mente de los hombres se despertó, de modo simultáneo, a la clara captación de esta gran doctrina de la justificación, tanto tiempo oscurecida por la enseñanza oficial de la Iglesia; o que, entre diferencias minúsculas, prevaleciera una armonía tan notable entre los reformadores y las Iglesias que fundaron respecto a la misma. Luego, aunque, como veremos más adelante, no era en su esencia nada nuevo, apareció en la mente de los hombres con la fuerza de una revelación; y obró, también, en la Iglesia vieja y corrupta, con la fuerza de una revolución. Que esta doctrina fue el baluarte real alrededor del cual se luchó la batalla de la Reforma, y tenía en sí el poder de revolucionar todo el plan teológico y eclesiástico del papado, es evidente más que nada por la forma en que la trató la misma Iglesia de Roma. Cuando se reunió el Concilio papal en Trento, todo el mundo entendía que la doctrina de la justificación era la cuestión principal a debatir. El tema, según se admitía, los tenía perplejos; como dijo uno de los legados que presidían ingenuamente, era desconocido para los Padres, y nunca había sido considerado de modo estricto en ningún Concilio previo de la Iglesia. Pero el interés se centraba en especial sobre los términos en que esta importante doctrina fue sometida al Concilio. Se describía como la materia en que se basaban todos los errores de Lutero. Luego la declaración proseguía: «Este autor, habiendo comenzado atacando las indulgencias, viendo que no podía conseguir su objeto sin destruir las obras de penitencia, cuya deficiencia suplían las indulgencias, no halló mejor medio que la desconocida doctrina de la justificación sólo por la fe... Esto es, como consecuencia, había negado la eficacia de los sacramentos, la autoridad de los sacerdotes, el purgatorio, el sacrificio de la misa, y todos los otros remedios instituidos para el perdón del pecado -y por argumentación opuesta, era necesario para el establecimiento del cuerpo de doctrina católica destruir esta herejía de la justificación sólo por la fe, y condenar las blasfemias del enemigo de las buenas obras»--. Esto, naturalmente, no es ni con mucho la historia del movimiento luterano; pero la afirmación es sin duda correcta en su punto más esencial, a saber, en el percibir que el hecho de la admisión de esta doctrina significaba lógicamente el derrocamiento de todo el sistema doctrinal y sacramental de Roma.
Es precisamente aquí, sin embargo, que, a la luz de mi tesis en estas conferencias, puede parecer que surge una dificultad. Me he esforzado en mostrar que una de las pruebas de un desarrollo doctrinal genuino es su continuidad con el pasado, su conexión orgánica con lo que ha ocurrido antes. Pero acaba de ser admitido que la doctrina protestante de la justificación por la fe se presentaba como una revuelta contra el pasado, una ruptura con el desarrollo doctrinal en este capítulo, en relación con lo que había precedido, o sea una condenación de este desarrollo; y, como resultado, el desembarazarse de una carga descomunal de errores y prácticas que habían resultado del mismo, con grave daño para las conciencias de los

hombres. Esta fue, de hecho, la misma acusación que presentó la Iglesia Católica de Roma contra la doctrina, con la cual procuraba desacreditarla, como nueva, no autorizada y cismática. Naturalmente, el Protestantismo replica que procede de una fuente todavía más primitiva -la doctrina apostólica en la Escritura-, y esto es verdad. Pero no elimina del todo el punto de la objeción en lo que respecta a la ley del progreso del dogma. Una respuesta más pertinente sería que ninguna ley de la historia puede excluir la posibilidad de desarrollos falsos y corruptos en la doctrina y en las instituciones, cosa que vemos, en realidad, ha tenido lugar con frecuencia en la historia de la Iglesia. Así como durante siglos los hombres creyeron en la astrología, y hasta los días de Copérnico y Galileo aceptaron sin objeción la teoría ptolemaica de los cielos, sin que el progreso de la ciencia astronómica sea desacreditado por ello, del mismo modo no hay nada que impida la suposición de que, desviada por la admisión de un falso principio, la teología pueda entrar en una línea falsa de desarrollo y elevar una estructura de madera, heno y hojarasca sobre el fundamento cristiano, que, cuando llega la hora del juicio, por necesidad ha de ser consumido. Por fortuna, sin embargo, tenemos una respuesta mucho más completa para ofrecer. Por mucho que la Iglesia pueda haberse descarriado, teórica y prácticamente, en su captación de esta doctrina, no es el caso que la Reforma fuera en ningún sentido real una ruptura con el pasado. Muy al contrario, está en continuidad directa con lo más característico, profundo y vital en la piedad del pasado, y era su resultado legítimo y su vindicación. Esto, como se verá, fue la posición asumida por los mismos reformadores. En su predicación de esta doctrina, ni uno de ellos habría admitido que estaba rompiendo con la tradición religiosa del pasado. Cada uno afirmaba hallarse situado, incluso doctrinalmente, en la misma línea de la parte mejor y más pura de esta tradición. Ni podía, en realidad, ser una ruptura en el sentido propio, con las formulaciones previas hechas con autoridad de esta doctrina; porque el punto que defiendo es que (como admitieron también los Padres en Trento) no fue hasta entonces que emergió esta doctrina en una importancia independiente, o que fue considerada de modo preciso. Fue sólo entonces que su «época» había llegado; sólo entonces estaban presentes las condiciones que admitían su investigación y formulación satisfactorias. Voy a ilustrar mejor esto dando una mirada, como antes, al desarrollo previo de la doctrina en sus aspectos de error y de verdad; luego, al contraste entre las doctrinas protestantes y la católico romana (tridentina) al tiempo de la Reforma, después de lo cual podemos dar una mirada a las subsiguientes discusiones en el siglo dieciséis.
I. No hay duda, pues, desde el punto de vista protestante, y creo también escritural, que la Iglesia, desde un período muy temprano, se descarrió seriamente en su captación doctrina y práctica del método divino de la salvación del pecador. Se pueden citar muchas hermosas expresiones, lo sé muy bien, que muestran que la idea de la aceptación por medio de la gracia de Dios, sobre la base exclusiva del mérito de Cristo, nunca estuvo ausente de la conciencia de la Iglesia, es más, fue su nota más profunda en todo tiempo. Pero estas expresiones no pueden sobrepujar el hecho de que se habían introducido ideas en principio antagónicas a este modo de ver, y que

consiguieron con el tiempo una influencia controladora. Esto fue debido, en parte, sin duda, a haberse embotado las ideas paulinas al pasar al mundo gentil, preparado de modo imperfecto, por su falta de entrenamiento bajo la ley, para recibirlas; en parte, también, debido al hecho ya notado de que, en orden al tiempo, las doctrinas del pecado, la gracia y la expiación, que son los presupuestos de esta doctrina de la justificación, no habían sido aún investigadas teológicamente. Pero la causa principal del error hay que buscarla indudablemente en la introducción temprana en la Iglesia (y en el lugar que se le dio) del principio sacramental, el cual, dondequiera que entra, acaba ejerciendo una influencia perturbadora en la doctrina. Los estadios principales en el desarrollo de este principio en su relación con nuestro tema son lógicamente, y también en gran parte en lo histórico, como sigue. Primero, vino la conexión de la regeneración y el perdón de los pecados con el bautismo -la doctrina de la regeneración bautismal-. A esto siguió. como su consecuencia natural, el uso del término «justificación» para cubrir todo el cambio supuesto efectuado en el bautismo -tanto del perdón divino como de la renovación divina-; en otras palabras, el entender que el término justificación significaba, no, tal como lo usaba Pablo (ver más adelante, p. 210) la absolución de un pecador de su culpa, y el declararle justo a la vista de Dios en base a lo que Cristo había hecho por él, sino peculiarmente el hacer al pecador justo infundiéndole una nueva naturaleza; luego, sobre la base de esta justicia infusa, declararle justo. Viene luego la restricción más seria todavía de este beneficio a la limpieza o purificación de los pecados cometidos antes del bautismo, de modo que los pecados postbautismales, como no son cubiertos por la justificación inicial, han de ser expiados de alguna otra forma, por medio de las buenas obras y satisfacciones del propio pecador. Sobre esta base fue edificado en su debido curso todo el complejo sistema de penitencias de la Iglesia de Roma, al cual se liará referencia más adelante -su plan o sistema de confesión, absolución sacerdotal, satisfacciones meritorias, sufrimientos purgatoriales por los pecados no satisfechos por completo en la tierra, misas e indulgencias como medios de alivio de estos dolores en la vida del más allá-. Un apoyo principal de este sistema sacerdotal fue su doctrina de los méritos -ideas tales, por ejemplo, como que las buenas obras han de ser añadidas a la justificación inicial para dar título a la vida eterna; que las buena obras tienen un mérito inherente -un mérito de «con dignidad», en frase de los escolásticos-, dando un derecho en estricta justicia a la recompensa eterna; que es posible ir más allá del deber en obras de supererogación, el mérito de las cuales, como no es necesario para uno mismo, puede ser aplicado en indulgencias para compensarlas deficiencias de los demás, a fin de aliviarles del purgatorio, etc.-. La doctrina verdadera de la gracia de Dios quedó tan sepultada bajo esta superestructura de error que apenas queda vestigio visible de la misma, y vuelve a aparecer la dificultad que presenté antes: ¿Cómo puede una doctrina como la de los reformadores, que es la repudiación, raíz y ramas de todo este sistema de superstición, considerarse que es, en modo alguno, una continuidad del mismo?

No basta, para responder a esta pregunta, mostrar lo que sin duda es verdadero históricamente: que no faltó nunca, dentro de la Iglesia Católica misma, una minoría, a veces desgajándose como sectas de protesta, que vio más claramente lo vano e infructuoso de este aparato oficial de salvación, y, procuró, con más o menos éxito, volver a los fundamentos escriturales. ¡Hay que conceder todos los honores a esta cadena de testigos evangélicos, que se extendió a lo largo de todo el curso de la historia de la Iglesia, que se esforzó para conservar la lámpara de la verdad encendida, cuando los que debían haberla atendido eran infieles a su cometido! El reproche de herejía que se les achacó en su día, es ahora su título de gloria. Pero la continuidad de la doctrina que deseamos establecer nos ha de llevar mucho más allá de esto. Conseguimos una clave, en parte, para la solución de nuestro problema, cuando observamos, en primer lugar, en qué forma, incluso en la enseñanza oficial de la Iglesia, nunca fue desmentido el hecho de que la base última de todo perdón, gracia, mérito, aceptación, eran la cruz y la obra propiciatoria del Señor Jesucristo. Venga lo que venga después, la recepción inicial del pecador en el favor divino por el perdón de los pecados y la concesión de justicia era un acto de pura gracia. Sin duda, en la edad escolástica, incluso esto fue viciado por la introducción de la idea de un «mérito de congruidad» adherido a los actos de arrepentimiento, fe, esperanza, amor, etc., por el cual el pecador se suponía hacerse adecuado para la recepción de la gracia del bautismo (ver más adelante p. 212). Pero esto puede descontarse en vista del elemento más serio en la piedad de la Iglesia -no encontramos nada de esto, por ejemplo, en Bernardo, en Tomás de Kempis, en Taulero o en la Teología Germánica-, y también en el hecho de que incluso la gracia «preveniente» que hace estos actos posibles es adscrita al mérito de Jesucristo. Incluso en lo que se refiere a los llamados «méritos» del creyente, y todavía más a sus expiaciones y satisfacciones, siempre han reconocido los espíritus más profundos que era la gracia de Dios la fuente de estos méritos, y que no tendrían carácter meritorio en absoluto de no ser por la cobertura de sus imperfecciones por los méritos del Redentor. Como se ha mostrado antes, ésta era la idea de Agustín cuyo pensamiento rigió tan poderosamente en la teología de la Edad Media; era también la doctrina de Anselmo, de Bernardo, de Tomás de Aquino; en resumen, de las mentes espirituales en todo tiempo y en todo lugar.

Veamos ahora en qué forma se relaciona esto con el tema que tenemos ante nosotros. En lo que hemos de fijamos ahora es menos en la teología oficial de la Iglesia que en lo que Ritschl de modo apropiado llama «autoevaluación religiosa » de los hombres piadosos, cuyo intelecto aún operaba en las formas de esta teología. Esta «autoevaluación religiosa» tenía siempre una marca decisiva: el ser conscientes de haberlo recibido todo de la gracia, y de la continua dependencia de la gracia. Sería fácil multiplicar las citas de los grandes escritores de la Iglesia desde Agustín en adelante para ilustrar este temple, pero apenas es necesario. Bernardo es un ejemplo típico. Todo el impulso de los sermones de Bernardo es, como dice Ritschl, llevar a sus oyentes «a prescindir de sus propias contribuciones a sus méritos, y tener en cuenta sólo la operación de la gracia de Dios en ellos; o, de modo general, a

dirigir su atención desde estas obras particulares a Dios como el fundador de toda esperanza de salvación. Es paradójico que diga que la humildad que renuncia a toda pretensión al mérito y confía sólo en Dios, es el único mérito verdadero». No hay que insistir hasta qué punto los místicos de los siglos catorce y quince rechazaron toda la justicia de las obras y retrocedieron a la necesidad de la gracia gratuita de Dios. Había, de hecho, dos polos o tendencias entre las cuales oscilaba continuamente la doctrina y la consciencia católica. Si se apoyaban en el lado externo, legalista, de salvación propia de la doctrina --como ocurría con los mundanos, los corruptos y los pagados de sí mismos-, la gracia del Evangelio desaparecía en un vasto mecanismo eclesiástico de salvación por las obras. Si, por el contrario, con el sentimiento de la insuficiencia de sus propias obras, los hombres volvían, como las almas santas han hecho siempre, al manantial de toda misericordia en la gracia de Dios en Jesucristo, y buscaban su seguridad y satisfacción final en ella, fuera cual fuera el tipo de su teología, estaban realmente afirmando la doctrina protestante de la justificación por la fe. Un ejemplo notable será suficiente para ilustrar lo que quiero decir. La Iglesia de Roma, en la época de la Reforma, no tuvo un campeón más temible e inflexible que Belarmino. En él tenemos el adversario más fuerte a la doctrina de la justificación de la Reforma, y el defensor indiscutible del contradogma de los méritos de las buenas obras con miras a la vida eterna. Pero, ¿cuál es la última palabra de Belarmino en la discusión? En realidad consiste, según ha dicho el Dr. William Cunningham, en una repudiación virtual de los cinco libros completos que había escrito en defensa de la posición católica. Las palabras textuales son: «A causa de la incertidumbre de la justicia de uno mismo, y del peligro de la jactancia vacía, lo más seguro es colocar toda la confianza en la misericordia de Dios solamente, y en su bondad.» De modo similar, Lutero, en su obra Gálatas» testifica de algunas de las órdenes religiosas de su día: «Por lo cual, no hallando en sí mismos buenas obras que oponer a la ira y juicio de Dios, .se acogieron a la muerte y pasión de Cristo, y fueron salvados en su simplicidad» (Sobre Gálatas ii. 16).

Ahora podemos quizá entender porqué los reformadores, en su proclamación de la doctrina de la justificación por la fe, podían afirmar de modo uniforme que se hallaban en una conexión ininterrumpida con la Iglesia de Dios en la disputa. En cuanto al hecho por el que lo hacían no puede haber discusión. Aparte de las afirmaciones expresas, la evidencia es patente de todo para todo el que observa con qué abundancia apelan en sus obras a los grandes escritores de la Iglesia, como Agustín y Bernardo; cómo se identifican con el sentir de la Iglesia en el pasado, según se representa en sus expresiones más devotas; cómo afirman ser de la misma fe que los píos de su propia generación. Ritsch; tiene razón al repudiar, en nombre de Lutero, que «en la idea de la justificación por la fe propusieron algo que hasta aquel tiempo era desconocido». «En común con la congregación del pueblo de Cristo», dice Lutero, «sostengo una doctrina común de Cristo, que es nuestro único Señor». Con todo, sigue siendo evidente que existía una contradicción entre esta «autoevaluación religiosa» de hombres santos y la teología formal de la Iglesia; y cuanto más conscientes se hacían de esto, más procuraban los

hombres sinceros librarse del yugo de esclavitud que la Iglesia, en sus ceremonias y ejercicios penitenciales, les imponía. Es obvio además que, una vez pasaba a la clara conciencia esta contradicción, sólo podía ser resuelta de una manera. La verdadera continuidad no se hallaba en sostener las formas de doctrinas erróneas y defectuosas contra las cuales protestaba la conciencia viva de la Iglesia. Evidentemente se hallaba en aliarse con esta «auto evaluación religiosa» que había regulado la verdadera piedad en todo momento, y en poner las formas doctrinales de la Iglesia en armonía con ella. Esto, en consecuencia, es lo que vemos que hacen los hombres en los movimientos que como un preludio inmaturo precedieron a la Reforma en sí -por ejemplo, los de Wyckliffe, Huss, y los místicos-, que notamos se manifiesta en individuos como Staupitz, el maestro de Lutero --que sin embargo nunca abandonó la comunión de la Iglesia de Roma-, y que finalmente hallaron plena expresión en las declaraciones de la Reforma. No era, en esencia, un nuevo mandamiento lo que enseñaban los reformadores, sino un mandamiento antiguo, que la Iglesia había tenido desde el principio; y la verdadera ruptura de continuidad habría sido adherirse, como hicieron los Padres tridentinos, a la letra del dogma católico contra la conciencia de la salvación sólo por la gracia, con la que este dogma se hallaba en contradicción.

Sin embargo, hay todavía otra línea de preparación de la doctrina de la Reforma, sobre la cual, antes de pasar adelante, hay que decir algunas palabras. Como hemos visto, los reformadores, a ninguno de los Padres utilizaron tanto como a Agustín. Hay una debilidad en Agustín, no obstante, como vimos, en el hecho de que si bien investigó de modo exhaustivo la doctrina del pecado y la gracia, dejó la doctrina de la justificación por la fe más o menos donde la había encontrado. Falló en distinguir entre la justificación como un acto de la gracia, que funda la nueva relación del pecador con Dios en el perdón y la aceptación, y la regeneración o santificación acompañante o consiguiente del creyente -haciéndole justo por la infusión de la gracia-. Esto estaba relacionado con el hecho de que todo el lado de Dios de los tratos del mismo con el pecador que tenía relación con la ley en este estadio, era todavía comprendido de modo imperfecto; y que, en particular, la naturaleza y alcance de la obra expiatoria de Cristo no habían recibido atención cuidadosa. Mostré en la última conferencia cómo la doctrina de la justificación en la Reforma había reaccionado para proporcionar una aprehensión más clara de la doctrina de la expiación. Pero hay que reconocer también que el examen más a fondo de la doctrina de la obra de Cristo iniciado por Anselmo no podía por menos que tener un efecto profundo en el modo católico de concebir la justificación. Cuanto más claro se hizo que Cristo había hecho una satisfacción de valor infinito a Dios por los pecados del mundo, más palpable había de ser la incongruidad de parecer añadir a ella las minúsculas satisfacciones de los hombres como una parte de la base de salvación. Los razonamientos de Anselmo, en realidad, destruyeron la base lógica de cualquier doctrina de satisfacción humana; y cada estadio en el perfeccionamiento de la doctrina de la expiación trajo consigo una llamada para un nuevo ajuste en la doctrina de la justificación. Hasta aquí apenas se

había intentado un reajuste. En la Sumnia de Tomás de Aquino la doctrina de la justificación es tratada, en realidad, antes de la obra de Cristo, y fuera de todo contacto directo con ella. En la teología de Roma, hasta el día de hoy, la justificación apenas es exaltada a la dignidad de un artículo especial, puesto que es sumergida en la doctrina del bautismo, de la cual, estrictamente, forina parte. Con todo, no hay nada más evidente que el hecho de que las doctrinas de la expiación y la justificación se hallan en relación esencial, y que la forma en que se interprete la obra de Cristo al final ha de determinar la forma de la doctrina de la justificación. Aquí, pues, había otra tarea a realizar por parte de los reformadores, una tarea evidentemente que requería un desarrollo. El reajuste de doctrinas, en resumen, fue recíproco. La mejor captación de la doctrina de la expiación que se había alcanzado, puso el fundamento para ideas más claras sobre el perdón gratuito y la aceptación sin méritos por parte del pecador; y, por otra parte, el tener consciencia de la justificación exigía como apoyo el fundamento de roca de una obra de expiación que descansara sobre un terreno de justicia -no un mero expediente gubernamental, sino una obra que asegurara a la conciencia en contra de todo sentido de arbitrariedad en el perdón concedido---.

II. Al principio del siglo dieciséis la doctrina de la justificación por la fe sola se hallaba en «el aire» -se hallaba en los pensamientos y casi temblando ya en los labios de los hombres-, y la prueba suficientemente evidente de ello es el hecho ya aludido, de que casi simultáneamente empezó a ser predicada en varios centros por hombres a quienes Dios la había revelado de modo independiente. Le Fevre en Francia, Zwinglio en Suiza, y Lutero en Alemania, fueron guiados en sus diversas maneras al reconocimiento de esta verdad, y en conflicto con las doctrinas y prácticas que se les oponían. La historia puede que nos cuente que Lutero estaba subiendo penosamente los escalones de la Scala Santa de Roma cuando oyó una voz del cielo: «El justo vivirá por la fe», y esto puede ser cierto o no serlo; pero el espíritu de la historia por lo menos representa el hecho. No fue carne ni sangre lo que reveló esta doctrina a los reformadores, sino su Padre que estaba en el cielo. Es igualmente digno de notar que, así como llegó a ellos en respuesta a necesidades prácticas, tampoco fue un interés doctrinal o especulativo, sino vital y práctico, el que le dio valor supremo a sus ojos, y les llevó a hacerla el centro de toda su predicación. No eran teóricos hilando telarañas doctrinales de sus cerebros, sino hombres intensamente sinceros en busca del verdadero camino en que un pecador podía estar en paz con Dios. Y la gran verdad que les llegó -procedente de una visión clara de lo que Cristo había realizado por ellos en su Cruz- fue esto: que el pecador, penitente por sus pecados, tiene el derecho de acceso libre a Dios, sin intervención de sacerdote, iglesia, sacramento o cosa alguna que intervenga entre él y su Hacedor-, y que Dios perdona gratuitamente y acepta a todo el que echa mano de su promesa en el Evangelio, sin obras, satisfacciones o méritos propios, sino solamente a base de la muerte expiatoria de Cristo y su perfecta justicia, a la cual la fe se adhiere como el único fundamento de su confianza. Este es el significado esencial de la justificación por la fe: que no es por obras de justicia que nosotros hayamos hecho, sino por su misericordia que Dios nos salva (Tito 3:5); que incluso mi

fe no es base de mérito delante de Dios, sino que es sólo la mano por la cual recibo la misericordia que se me ofrece gratuitamente; que siempre que me vuelvo a Dios con un corazón creyendo sinceramente, El me contesta en aquel momento y donde estoy, sin necesidad de período alguno de probación o de demoras torturantes, con un «Tus pecados, que son muchos, te son perdonados» (Lucas 7:47), recibiéndome en su comunión, y haciéndome, todavía por amor a su Hijo, heredero de la vida eterna; y además, que esta absolución, descargo, aceptación, o como quiera que lo llamemos, es plena, gratuita, incondicional, un acto hecho una vez por todas, y que no requiere ni admite repetición. Sin duda, como reconocieron todos los reformadores -y éste es el elemento de verdad en la doctrina católica-, un acto así de justificación no puede tener lugar sin un acto de renovación acompañante. El pecador, por medio del mismo acto de fe en que sabe que es perdonado y aceptado, muere al pecado, para que a partir de entonces pueda vivir para Dios y para Cristo, en vez de para sí mismo, como hasta entonces; pasa, a través de su unión con Cristo y recepción del Espíritu, a ser «una nueva creación», con nuevos pensamientos, objetivos, deseos y afectos espirituales. Pero este cambio en modo o grado alguno es el terreno de su aceptación, sino un concomitante o resultado de ella -el fin para el que fue justificado---. La nueva naturaleza pasa a existir en el nuevo estado; pero no es porque seamos santos -ni aun debido a la santidad «germinal» de la fe que somos perdonados y recibidos; sino que Dios nos acepta, al aceptar nosotros su don gratuito de justicia en Cristo, para que El pueda hacemos santos, como parte de la salvación que El nos destina. En las nobles palabras del mismo Lutero, exponiendo su propia doctrina: «Yo, el Dr. Martín Lutero, un evangelista indigno del Señor Jesucristo, pienso y afirmo esto: que este artículo, a saber, que la fe sola, sin obras, justifica delante de Dios, nunca puede ser derrocado, porque... Cristo sólo, el Hijo de Dios, murió por nuestros pecados; pero si El solo quita nuestros pecados, entonces los hombres, con todas sus obras, están excluidos de toda concurrencia en procurar el perdón del pecado y la justificación. Ni puedo abrazar a Cristo de otra manera que por la fe sola; El no puede ser aprehendido por las obras. Pero si la fe, antes que sigan las obras, aprehende al Redentor, es indudablemente verdadero que la fe sola, antes de las obras, y sin las obras, se apropia el beneficio de la redención, que no es otro que la justificación o liberación del pecado. Esta es nuestra doctrina; esto enseña el Espíritu Santo y toda la Iglesia cristiana. En esto, por la gracia de Dios, nos mantendremos firmes. Amén». Ahora bien, que esto, que es la doctrina protestante, es también la doctrina paulina -la doctrina de las Epístolas a los Romanos y a los Gálatas-, podría darse por sentado, en estos días de exégesis científica. Dudo que haya un exegeta de primer rango que dispute que, en el uso de Pablo, la palabra «justificar», es empleada de modo uniforme en el sentido de absolver, declarar justo delante de la ley, y que nunca tiene el sentido de hacer justo ---es usada, en resumen, en el sentido «forense» como opuesto a «condenar»-, y que el terreno de esta sentencia absolutoria no es «obras de justicia» o santidad incipiente, en la persona justificada, sino «la redención que es en Cristo Jesús, a quien Dios puso como propiciación por la fe en su sangre» (Romanos 3:25. Ver, antes, p.

192). Antes se hizo notar que los reformadores distaban mucho de considerar la justificación como una simple amnistía, o pasar por alto, o perdonar el pecado, sin consideración a lo que es debido al testimonio condenatorio de la ley de Dios contra el pecado. La justificación no era, a su modo de ver, como no era entre los apóstoles, el simple poner a un lado la reclamación de la ley sobre el pecador, sino que era la declaración de que la demanda había sido satisfecha, y que la ley no tenía más acusaciones contra él. Es justificación sobre una base justa ¡mutable; sólo que la justicia que fundamenta esta nueva relación no se halla en el mismo pecador, sino en el Salvador con quien está unido por la fe. En qué forma vital captó esta verdad Lutero, y lo cálidamente que la expresó, se puede mostrar recogiendo unas pocas áe sus frases enérgicas. «Pero nosotros», dice, «por la gracia de Cristo sosteniendo el artículo de la justificación, sabemos con certeza que somos justificados y considerados justos delante de Dios por la fe solamente en Cristo... Porque como ni la ley ni obra alguna de la misma nos es ofrecida, sino Cristo sólo, tampoco se requiere de nosotros nada más que la fe, por la cual aprehendemos a Cristo, y creemos que nuestros pecados y nuestra muerte son condenados y abolidos en el pecado y la muerte de Cristo... Reposemos, pues, sobre el punto principal de esta cuestión presente; que es, que Jesucristo, el Hijo de Dios, murió en la cruz, llevó en su cuerpo mis pecados, la ley, la muerte, el diablo y el infierno... Si tú, pues, echas mano de lo que enseña Pablo aquí, contestarás, admito que he pecado. Entonces Dios te castigará. No, no lo hará. ¿Por qué?; ¿no dice que lo hará la ley de Dios? No tengo nada que ver con esta ley, es decir, la libertad. ¿Qué libertad es ésta? La libertad de Cristo, porque por Cristo soy completamente librado de la ley... Si por tanto en la cuestión de la justificación separas la Persona de Cristo de tu persona, entonces te hallas en la ley, vives en la ley y no en Cristo, y por ello estás condenado por la ley y muerto delante de Dios... La fe, pues, debe ser enseñada puramente, a saber, que tú estás de modo tan completo e íntimo unido a Cristo, que El y tú pasáis a ser como si dijéramos una persona; de modo que puedes atreverte a decir: soy ahora uno con Cristo, esto es decir, la justicia de Cristo, su victoria y su vida, son mías. Y también Cristo puede decir, yo soy este pecador, esto es, sus pecados, y su muerte son míos, porque El está unido a mí, y yo a El. Porque por fe estamos unidos de tal forma que pasamos a ser una carne y un hueso, somos miembros del cuerpo de Cristo, carne de su carne, y hueso de su hueso» (Sobre Gálatas ii. 18-20).
La doctrina de la justificación católico romana fue definida con autoridad por primera vez en la época de la Reforma por los Padres tridentinos en relación antitética a la protestante. Puede ser útil, por tanto, considerarla brevemente, tanto para ayudar a destacar con mayor claridad la doctrina protestante como en vista de las numerosas influencias activas que tienden a un renacimiento de las ideas católicas. Los dictámenes del Concilio de Trento llevan en sí las marcas del compromiso en que se originaron, pero en su amplio contraste con la doctrina protestante miden prácticamente toda la distancia entre las dos Iglesias. Algunos de los puntos ya han sido tocados de modo provisional. El primer contraste se refiere al lugar asignado en la justificación a 1, fe. La justificación, en la doctrina protestante, es por la fe. En el lenguaje de las

escuelas, la fe es la «causa instrumental» de nuestra salvación. Es aquello por lo que aprehendemos y nos apropiamos el beneficio divino que se muestra para nosotros en la Persona y obra propiciatoria de Cristo. En vez de fe, como causa instrumental de la justificación, la Iglesia de Roma pone el bautismo. Es en el bautismo, administrado debidamente, que como limpiados de nuestros pecados y renovados espiritualmente --en el sentido de Roma «justificados»-. La fe, en este modo de ver, se hunde al nivel de una causa predisponente. Es por la fe, considerada en un asentimiento a lo que Dios enseña, o mejor dicho enseña la Iglesia, que somos llevados a buscar la justificación por el bautismo (ibid. 6, 8). E incluso este lugar como causa predisponente no es peculiar de la fe, sino que es compartido junto con la fe, por cierto número de virtudes distintas que se mencionan directamente.

El segundo contraste se refiere a lo que podemos llamar el enfoque a la justificación. El Protestantismo enseña que la justificación es concedida a los que se vuelven a Dios con corazones penitentes y creyendo. La penitencia y la fe son elementos inseparables de un estado espiritual; porque la fe que aprehende a Cristo sólo puede brotar de un corazón genuinamente contrito, y, viceversa, el germen de la fe en la misericordia de Dios ya está presente en la penitencia, pues de otro modo no sería penitencia evangélica en absoluto. Pero, según la idea de la Reforma, no va implicado mérito ni en la una ni en la otra; sino que las dos son una renuncia explícita al mérito. Este requerimiento de la penitencia y la fe en la justificación Roma lo elabora en una doctrina muy extensa de la preparación para la justificación. Dios, se dice, concede gracia «preveniente», a fin de que, en el lenguaje del Concilio, «los que están alejados de Dios por sus pecados, puedan estar dispuestos por medio de su gracia avivadora y ayudadora a convertirse ellos mismos a su propia justificación al asentir libremente y cooperar con la gracia mencionada».1 De modo más particular, la preparación consiste en la adquisición de las siete virtudes de la fe, temor, esperanza, amor, penitencia, el propósito de recibir el sacramento (bautismo) y el propósito de llevar una vida nueva y obediente. Finalmente, cuando todo esto ha sido realizado, el individuo se halla sólo en la antesala: está preparado, o dispuesto, para la justificación; una noción totalmente no escritural. Puede hacerse aquí una pregunta interesante: ¿Se adscribe algún carácter meritorio a estos ejercicios preparatorios? Las palabras del Concilio parecen bastante explícitas: «Se nos dice que somos justificados gratuitamente, porque ninguna de estas cosas que preceden a la justificación -sea la fe o las obras- merece la gracia misma de la justificación» (ibid. 8). Sin embargo, esto es precisamente una de las ambigüedades en el lenguaje con que el Concilio cubre las diferencias de opinión. Como se ha señalado antes, era una de las sutilezas de los escolásticos el distinguir dos clases de mérito: el uno, mérito estricto de condignidad (meritum ex condigno), que daba motivo a derecho en justicia; el otro, el mérito inferior de congruidad (meritum ex congruo), que da un derecho sólo en equidad. Ahora bien, varios dirigentes teólogos del Concilio sostenían la doctrina de que aunque las obras hechas antes de la justificación no merecen esta gracia por el mérito de condignidad, sí la merecen por el mérito de congruidad, esto es, hacen justo en equidad que Dios les conceda la bendición. Que el lenguaje del

Decreto no significa el excluir este grado inferior de mérito, es evidente tanto por los debates registrados, como por los escritos de Belarmino y la mayoría de los teólogos romanos. Belarmino afirma de modo expreso que, cuando las obras preparatorias se dice que no merecen justificación, esto significa meramente que no la mierece ex condigno y sostiene que la merecen ex congruo. Afirma de modo explícito que las virtudes antes mencionadas son las causas meritorias de la justificación, y la mayoría de los teólogos de Roma, como he dicho, sigue sus pasos.

Una vez asumida esta preparación, llegamos al acto de la justificación en sí. La justificación, como hemos dicho ya, está relacionada por Roma con el bautismo. ¿Qué ocurre en el bautismo? En primer lugar, se declara que la persona bautizada está perfectamente limpia interiormente de todo pecado original y actual; además, que se le ha infundido una justicia nueva y sobrenatural, haciéndole santo y un amigo de Dios. Esto es su justificación, en antítesis a la doctrina protestante, que, como hemos mostrado, la explica como el acto de Dios declarando al pecador justo en base a la obra consumada por Cristo. Para que no nos quedemos asombrados (como podríamos) al hallar cuánto pecado puede aparecer todavía en un alma declarada purificada de toda traza del mismo, el Concilio sigue explicando que «la concupiscencia» --otro nombre para el deseo desordenado- queda para el ejercicio de las virtudes cristianas; y la dificultad de su presencia es resuelta mediante la declaración de que la concupiscencia no es verdadera y propiamente de la naturaleza del pecado, aunque se admite que el apóstol Pablo la llama así. Además, no sólo perpetúa la doctrina romana el error de confundir la justificación con la regeneración y la santificación (Sobre Justif. 7) (que podría ser sólo un error de nomenclatura), sino que da el paso más peligroso de hablar de justicia infusa como, en frase escolástica, la «causa formal» de nuestra justificación (ibid.), esto es, el terreno en que Dios nos pronuncia justos, nos restaura al favor y nos da el título de la vida eterna. La Cruz de Cristo, realmente, es declarada como la causa última meritoria (ibid.), pero se verá fácilmente que hay una inmensa diferencia entre decir que el sacrificio propiciatorio de Cristo es la única base de mi aceptación, y decir que el sacrificio y mérito de Cristo han comprado para mí la gracia por la cual yo ahora soy capaz de merecer mi salvación por mí mismo, que es el punto de vista tridentino (ibid. 3, 7).

No se trata de otra cosa que proseguir adelante en el mismo esquema, cuando se considera, luego, que la justificación, que ha empezado en la manera descrita, es completada por las propias buenas obras del creyente. Las buenas obras se ve que tienen el pleno valor de mérito de condignidad, y que crean un título propio a la vida eterna. «Hemos de creer», dice el Concilio, «que no les falta nada a los justificados para impedir que pueda considerárseles que, por las mismas obras que han hecho en Dios, hayan satisfecho plenamente la ley divina, según el estado de esta vida, y hayan merecido verdaderamente la vida eterna, para ser obtenida a su debido tiempo» (Sobre Justif. 16). La justificación, nos damos cuenta, admite grados y aumenta, y hay que ganar un título por medio de la adición de buenas obras antes que sea conseguida de modo pleno» (ibid. 10, 16).

Todo esto es bastante grave, pero sus efectos en la distorsión de la doctrina de la justificación son puestos a la sombra por el lugar dado en el sistema de Roma a la penitencia. Vimos en una parte anterior de esta conferencia que el perdón obtenido en el bautismo se considera que se aplica sólo a los pecados cometidos antes del bautismo, y que los pecados postbautismales son dejados para ser expiados de otra manera. El dogma tridentino se adhiere a la afirmación de que esta justificación, comenzada en el bautismo, y perpetuada e incrementada por las buenas obras, es aplicable sólo para quitar el pecado prebautismal. En el momento en que el alma cae en pecado después del bautismo -por lo menos en pecado mortal- toda la obra ha de empezar de nuevo, esta vez sobre una base totalmente diferente (ibid. 15). Esto, el desarrollo más notable de toda la doctrina de Roma, me parece a mí que no ha recibido toda la atención que merece, ni mucho menos. Aun suponiendo que pudiéramos aceptar todo lo que esta Iglesia ha enseñado hasta aquí en el sentido de la justificación, nos serviría de muy poco, siendo así que, con escasas excepciones, todos caemos de este primer estado de gracia y necesitamos ser restaurados sobre una base completamente diferente. Lo que quiero decir es que no hay prácticamente nadie que no haya perdido la gracia de su bautismo original por causa de algún pecado mortal, según la Iglesia de Roma define esta clase de pecados, y no necesite ser justificado de nuevo por los métodos establecidos en el sacramento de la penitencia. Así pues, no es sobre la primera justificación que se pone énfasis en la práctica del sistema, sino sobre esta segunda justificación. Y es aquí que, habiéndonos despedido de la doctrina escritural, finalmente la dejamos, y nos lanzamos a navegar por otras aguas. Sólo puedo indicar la dirección de esta nueva ruta.

Los pecados cometidos después del bautismo se nos dice que son de dos clases: veniales, que debilitan la gracia en el alma, y mortales, que destruyen la gracia. Los pecados mortales son orgullo, ambición, falta de castidad, ira, gula, envidia, pereza; y ¿quién hay, se puede preguntar, que en algún período de su vida no haya caído en alguno de ellos? Supongamos, pues, que hemos caído de la gracia por haber cometido algún pecado mortal, ¿cuál es el remedio? El bautismo ya no sirve, pero Dios en su misericordia ha provisto un nuevo sacramento -una «nueva tabla», como se la llama---, a saber, la penitencia (Sobre Justif. 14; Sobre Peniten. l). Es en este artículo de la penitencia, digo, si hay alguno, que hemos de buscar la doctrina real de la justificación en el Romanismo como sistema operante. Y aquí la gracia retrocede finalmente hasta el fondo, y las obras vienen a primera línea. Asumiendo que la gracia se ha perdido, ¿qué hay que hacer? El penitente es exhortado a la contrición (¿contrición sin gracia?), y se le asegura incluso que, si su contrición es perfecta, esto sólo basta para procurarle el perdón. Pero la contrición raramente es perfecta, o no lo es nunca; Dios, pues, ha provisto un método más fácil en la confesión, para la cual se requiere un grado menor de penitencia, llamado atrición. Hecha la confesión, el sacerdote, en virtud de la autoridad divina que le es delegada, da la absolución, al mismo tiempo que prescribe ciertas obras de penitencia como satisfacción (ibid. 6, 8, 9). Puede parecer que, mediante este acto de absolución, el penitente queda justificado de nuevo; pero no es así. Se ve libre sólo por lo que afecta al

castigo eterno de su pecado. Incluso después que la culpa y el castigo eterno han sido remitidos, queda todavía una pena temporal, y ésta debe ser exonerada o descargada por los propios esfuerzos y sufrimientos del pecador en buenas obras y penitencias. Supongamos que no es descargado por completo de esta obligación -y prácticamente no lo es nunca en la vida-, el resto es llevado al purgatorio, y tiene que ser descargado allí. ¡Esto, recuérdese, después que ha recibido la absolución y ha muerto en un estado de gracia o justificación! Hay todavía remedios -misas, indulgencias, méritos de los santos- que pueden ser aplicados para aliviar del purgatorio; pero en esta región, erizada de cuestiones sobre las cuales los mismos doctores difieren, no voy a entrar, Con todo, -éste es el sistema --error sobre error, según creo- con que Roma sustituye la doctrina escritural de la justificación; ésta es, como he dicho, la doctrina operante de la Iglesia de Roma. Y, después de todo, si hemos de creer lo que dice la Iglesia, nadie puede estar nunca seguro de si es justificado o de si será salvo (Sobre Justif. 9). La ruta por la que Roma guía a sus seguidores es oscura, llena de dudas y temor, con el purgatorio en primer plano, y el cielo en un distante más allá dudoso. Contra esta parodia y farsa de la gracia de Dios, los reformadores hicieron un incalculable servicio al hacer resonar, para la propia consolación y la de las generaciones sucesivas, la gran verdad emancipadora: «Justificados, pues, por la fe, tenemos paz para con Dios, por medio de nuestro Señor Jesucristo» (Romanos 5:1).

III. Los puntos principales de la doctrina de la justificación en la Reforma, a saber: 1) que la justificación es por la gracia gratuita de Dios, y no por las obras; 2) que es por medio de la fe sola; 3) que incluye el perdón de los pecados y pronuncia al pecador justo delante de Dios; 4) que ha de ser distinguida del cambio interno que llamamos regeneración y santificación, y no procede de la base de este cambio; 5) que no es en modo alguno una mera amnistía, sino que tiene su base en la perfecta justicia de Cristo, y la expiación que El hizo por el pecado; y 6) que es instantánea y completa, un acto de Dios que no se repite más; puntos cardinales de la doctrina, éstos, sobre los cuales todos los reformadores estuvieron unánimes y fijos, creo, más allá del poder de una rectificación futura. Con todo, la afirmación firme religiosa de estas verdades, e incluso la demarcación clara de las mismas delimitándolas de los errores contrarios romanistas, distaba mucho de completar el desarrollo teológico sobre el tema. La tarea teológica, realmente, sólo había empezado propiamente cuando, agitado el impulso inmediato, los hombres fueron llevados a inquirir más cuidadosamente en el significado de los términos que usaban, y en las relaciones de las ideas representadas por ellas. Es difícil en un proceso así el evitar el retroceso a faltas de un escolasticismo ansioso, y la Iglesia posterior a la Reforma en modo alguno escapó de este peligro. Sin embargo, no podemos por menos que ver que las controversias que surgieron, tan numerosas en los días que siguieron inmediatamente a la Reforma, tuvieron su lugar y significado en la historia del dogma, y aunque dañadas por las flaquezas humanas y la violencia de la pasión partidista, fueron precisamente las que tenían que surgir en la investigación a fondo de los problemas a que daba nacimiento la conciencia evangélica nuevamente

adquirida. No fue meramente el antagonismo constantemente presente de la Iglesia de Roma lo que forzó a los reformadores a la controversia. La Reforma misma había dejado sueltas una multitud de fuerzas -místicas, racionalistas, revolucionarias- de las cuales brotaron nuevas y vigorosas formas de oposición. Igualmente vivas fueron las disputas entre los sectores Luterano y Reformado del Protestantismo, aunque éstas no afectaron mucho al artículo de la justificación. Hubo de nuevo los conflictos agudos que aparecieron en el mismo seno de la Iglesia Luterana, con los errores y unilateralidad que implicaban. Estos se puede decir que habían quedado agitados en su ímpetu para 1577, cuando fue adoptada la Fórmula de Concordia, que había sido redactada para resolverlas. Podemos dar una mirada, también, antes de terminar a la oposición sociniana.

Una cosa que ayudó muchísimo a la Iglesia Reforma en estas controversias, en comparación con la Luterana, fue su posesión del consumado genio constructivo de Calvino, el cual dio a sus doctrinas un grado de firmeza y consistencia nunca alcanzado por la comunión rival. Tuvo, además, la ventaja de sacudirse enteramente de la doctrina de la regeneración bautismal, algo que la Iglesia Luterana no había hecho. Siempre ha de haber alguna dificultad en combinar de modo consecuente una doctrina de la justificación por la fe con una doctrina que considera a toda persona bautizada como regenerada. Porque si es regenerado, entonces está también justificado y es salvo. Para Lutero, en consecuencia, la fe, en el caso del bautizado, tiende a ser considerada más como un llegar a ser consciente de una bendición que ya se posee, que como la entrada en un nuevo estado de perdón y aceptación. Hay un aspecto importante de verdad en este modo de ver, también, al que es necesario hacer justicia. La Iglesia es antes que el individuo; y la regeneración, en el caso de los que son criados bajo las influencias de la gracia, puede anteceder al conocimiento claro del estado de privilegio en el cual la fe en Cristo nos introduce. Pero es erróneo unir esto con una teoría sacramental. La Iglesia Reformada, que no tiene el estorbo de una teoría así, aunque lejos de dar menos valor a los sacramentos, pudo elaborar su sistema con mayor precisión y coherencia.

El objetivo de los reformadores era preservar el equilibrio entre los lados objetivo y subjetivo de la salvación, y surgieron errores en uno y otro lado, según era perturbado este equilibrio. En los círculos anabaptista y místico, la tendencia era al rechazo de las formas de una teología de la imputación, y la reversión a la noción de la justificación por medio de la justicia impartida. Una forma peculiar de misticismo la representa Osiander, a quien Calvino dedica tanta atención (ver Instit. iii. 11). Osiander no negó exactamente la redención objetiva, aunque esto él lo pone al fondo; pero, con otras muchas cosas dudosas, explicó la justificación como la infusión en el alma de una justicia divina esencial -la justicia del propio ser de Dios-. La humanidad de Cristo, pues, pasa en el mejor de los casos a ser el medio por el cual El nos la transmite, y hace participar en su naturaleza esencial como Deidad. Al defender su doctrina contra esta clase de objetores, los reformadores tenían que mostrar que la imputación que ellos defendían no era una ficción legal, sino la adscripción al pecador de este estado delante de Dios y de su ley --

esta inmunidad de condenación y derecho al favor-al cual les daba derecho su conexión con Cristo. Si el pecador no era condenado, sino perdonado, y recibido a la comunión, era porque ya no se le podía acusar de nuevo en justicia a la luz de su relación con Cristo. Y salvaguardaron su doctrina del abuso antinomiano haciendo de la unión vital con Cristo la condición de la justificación -una unión en la cual «hemos adoptado a Aquel en el cual tuvo lugar por nosotros la obediencia y el sufrimiento, y de esta forma recibimos con Cristo también los efectos de su vida y sufrimientos»--; en la cual, Cristo, no menos, se une con nosotros, y reside en nosotros como la fuente de toda bendición espiritual. A los que acusaban sus doctrinas de abrir el camino al pecado, indicaban que esta aceptación de Cristo en fe es la aceptación de Cristo entero -el Cristo en todos sus oficios o cargos, y para todos los fines de su obra: para la santificación así como la justificación-, y que, siendo la santidad el fin del perdón, el que uno pensara aceptar a Cristo para recibir el perdón, rehusando reconocerle como Señor, con ello demostraba que no había conseguido ni una idea remota de lo que significa la verdadera fe. (Ver Romanos 6.)

No es necesario entrar en los detalles complicados de las Controversias Luteranas, aunque, como se ha dicho, no eran meros productos de un espíritu de contienda, sino discusiones que era inevitable aparecieran en el intento de una fijación más exacta de la doctrina en sus distintos aspectos. La justificación tenía, por un lado, un aspecto de relación a la obra de Cristo; por otro, un aspecto de relación a la regeneración, y a la nueva vida y buenas obras del creyente. De ahí que algunas cuestiones de las que podemos pensar que son frívolas, tienen a pesar de ello, una buena cantidad de sustancia, como en la relación de la justificación a la obediencia activa y pasiva a Cristo; con respecto a si la noción de justificación queda agitada en el perdón de los pecados (Piscátor), o bien incluye la idea de conferir un título positivo a la bendición de la vida eterna, y en cuanto a la relación del creyente con la ley, de la fe al arrepentimiento, de las buenas obras para la salvación definitiva, etc. Sólo podemos tocar aquí un punto por su interés intrínseco, a saber, la cuestión tan discutida en la edad de la Reforma, y también, después, respecto a la prioridad relativa de la regeneración o la justificación, o, como se ha dicho a veces, la cuestión del ordo salutis1 Se puede decir que surge de un lenguaje como el que hemos acabado de usar en cuanto a la necesidad de unión espiritual con Cristo para la justificación. De modo amplio, la dificultad es la siguiente: Si la unión vital con Cristo precede a la justificación, y la fe, por la cual es efectuada esta unión, es el acto de un alma avivada, parece que vamos a parar a la paradoja de que un pecador es regenerado, o pasa a ser un hijo de Dios, antes de ser justificado, esto es, cuando todavía está bajo condenación. Si, por otra parte, ponemos la justificación primero, parece que nos vemos obligados a admitir, o bien que hay justificación antes de la fe, o que la fe es un acto del alma no regenerada. Se puede conceder que no hay distinción alguna en orden al tiempo; pero en orden al pensamiento, se puede sostener que un estado ha de ser la condición del otro, y parece surgir un dilema en una y otra alternativa. Los teólogos han vacilado en este tema de una manera muy notable. Por lo general, quizá, la regeneración es colocada

en primer lugar, y considerada como causa de la fe; muchos, por otra parte, se oponen a este modo de ver y colocan primero la justificación. Esto implica la grave dificultad de que para ser consecuente parece requerirse poner la justificación incluso antes de la fe; pero no se amilanan por esta consecuencia. Inforo Dei, sostienen, la justificación ya ha tenido lugar---es un acto eterno--; la fe sólo pone al creyente subjetivamente en posesión de una bendición que en realidad ya es suya. No creo que ésta sea sana teología de la Reforma, o que sea bajo esta luz que la Escritura presenta la materia. Incluso en la mente divina no se puede pensar en la justificación, a menos que el objeto de la misma sea visto en un sentido verdadero en unión con Cristo; pero esta unión, con toda seguridad implica una operación antecedente del Espíritu para que sea realizada. Si se argumentara que tras la regeneración del hombre está la obra completada por Cristo, y el propósito de Dios de justificar, habría menos dificultad, porque indudablemente la justificación es el fin de todas las operaciones de la gracia de Dios al traer a las almas a la fe. Pero la verdadera explicación parece ser que la regeneración, en su sentido pleno, ni se puede decir que preceda a la justificación, ni que la justificación preceda a ella; porque es el mismo acto supremo que nos une a Cristo para nuestra justificación aquel en que la regeneración es también completada espiritualmente? Lo que precede a la fe, y la engendra, es la exhibición de la disposición de gracia de Dios y su promesa de salvación en Cristo. Nos equivocamos, me parece a mí, al esforzamos en separar los factores de un proceso cuyos elementos se condicionan entre sí recíprocamente. Lo mismo podríamos preguntar si, en la aprehensión de la verdad, el acto del intelecto precede a la posesión de la verdad, o viceversa. Porque, claramente, a menos que en algún sentido la verdad ya se halle en la mente pensante, no podría ser captada por ella. El proceso psicológico en el cual Dios revela a su Hijo en el alma es demasiado sutil y raudo para nuestras categorías de antes y después. El ataque a la doctrina de la Reforma desde el lado del Socinianismo se dirigió ciertamente a la raíz de la cuestión; con todo, por su evidente falta de profundidad y sinceridad religiosas, falló en hacer mucho impacto en la conciencia general de la Iglesia. La objeción sociniana puede resumirse en la proposición, con frecuencia repetida desde entonces, y atractiva por su plausibilidad: la satisfacción y la remisión se excluyen mutuamente. Si los pecados han sido satisfechos por Cristo, no pueden ser gratuitamente remitidos; porque la remisión se refiere a una deuda. Si son remitidos gratuitamente, no hay lugar para la satisfacción (ver Calvino, Instit. ii. 17). Con todo, la fe cristiana, que conoce la magnitud y gratuidad de la bendición que ha recibido, y al mismo tiempo, agradecida, atribuye todo lo que tiene a la mediación de Cristo, sabe de antemano que el supuesto dilema implica una falacia, y, en el sentimiento, si no en el intelecto, ya ha pasado de largo la contradicción. Y tampoco parece seria la dificultad si evitamos hacer demasiado hincapié en la analogía de una deuda, que en las relaciones morales es sólo aplicable dentro de ciertos límites. Esta es, realmente, la paradoja divina de la salvación, que es las dos cosas a la vez: un acto de gracia infinita, totalmente ni buscado ni merecido por el pecador; y, por otra parte, una bendición concedida en armonía con los derechos de justicia y a

base de una expiación perfecta por el pecado. La gracia se muestra, no en prescindir de la expiación, sino en proporcionarla. El perdón, por lo que respecta al pecador, es gratuito; en cuanto al que perdona, El acepta sobre sí la carga de lo que se necesita para la satisfacción de las demandas de la justicia, y a la gracia del perdón añade la gracia futura de ver que las condiciones de su concesión sean cumplidas rectamente. Bajo ningún aspecto puede considerarse la transacción como puramente externa o legal. Hay elementos espirituales y éticos implicados en todo momento. El Salvador y el pecador no están aparte el uno del otro. Hay una relación de afinidad y simpatía por un lado; el lazo espiritual de la fe por otro. Es la antigua idea de Bernardo: la Cabeza satisface por los miembros; con todo, los miembros no dejan de reconocer la gracia que fluye a ellos de la Cabeza.

***

Capítulo IX

La teología posterior a la Reforma; Luteranismo y Calvinismo

- Nuevas influencias activas sobre la Teología y sus resultados en el Racionalismo

(Siglos diecisiete xvii y dieciocho xviii)

Para el profesor Hamack la historia del dogma se termina en la Reforma. La teología protestante, por motivos distintos, ha operado prácticamente bajo la misma hipótesis. Se planta en los credos de los siglos dieciséis y diecisiete, y considera que toda desviación de los mismos, o el mero hecho de tocarlos, es una especie de defección. Hay, hasta cierto punto, justificación para el modo de ver de Hamack, según el cual, con la excepción del dogma de la Infalibilidad papal, promulgado por el Concilio Vaticano en 1870, que él considera, no ha habido intento alguno desde el período de la Reforma de formular una nueva doctrina en documentos que tengan autoridad general. Los credos protestantes posteriores a la Reforma -los Cánones del Sínodo de Dort, y la Confesión de Westminster, por ejemplo sólo refuerzan la retaguardia del movimiento protestante, y hacen poco más que reproducir o cristalizar sus resultados. Con todo, no hay quien conozca la historia de la Teología que no se dé cuenta de que el desarrollo de la doctrina no termina con el siglo dieciséis. Ha pasado fases de trascendental importancia desde entonces, y está todavía en marcha bajo la acción de ideas e influencias que continúan modificándolo profundamente.
Hay una rama de la Teología, en realidad, que aún no he tocado, a saber, la Escatología. Porque aunque la doctrina de las postrimerías ha tenido por necesidad siempre un lugar en el pensamiento y especulación de la Iglesia -incluso tuvo en la Iglesia medieval un desarrollo mitológico extraordinario2 -,

apenas se puede decir que haya tenido una «época» o período en que fuera discutida de modo exhaustivo como lo han sido otras doctrinas. He presentado la sugerencia (ver cap. 1) de que, si hay algún período que pueda ser nombrado como una «época» para esta doctrina, es la nuestra presente, en que se ha ampliado la perspectiva general del universo, con sus concepciones más extensas del amor divino, su conocimiento superior del paganismo, su sentimiento tipo fin de siéc1e -todo lo cual se ha combinado para apremiar en él con intensidad peculiar las cuestiones del destino futuro del individuo y de la raza-. En todo caso, el tema es tal, que sólo puede ser discutido provechosamente como el resultado de una aprehensión inteligente de todas las demás doctrinas del sistema cristiano. Lo dejo, pues, hasta la última conferencia. Entretanto, prosigo considerando las causas generales que han tendido a modificar la doctrina desde la época de la Reforma, y algunos de sus efectos principales.

I. Ya he indicado que la edad de la Reforma se destacó por su productividad de credos. Haremos bien si no menospreciamos la ganancia que resulta para nosotros de estas creaciones del espíritu del siglo dieciséis. Nos equivocaremos gravemente si, siguiendo una tendencia prevaleciente, nos permitimos creer que son sólo curiosidades arqueológicas. Estos credos no son productos resecos como el polvo, sino que surgieron de una fe viva, y encierran verdades que ninguna Iglesia puede abandonar sin serio detrimento de su propia vida. Son productos clásicos de una época que se complacía en formular credos, con lo cual quiero decir una época que posee una fe que es capaz de definirse de modo inteligible, y por la cual está dispuesta a sufrir si es necesario -y que, por tanto, no puede por menos que expresarse en formas que tengan validez permanente-. Estas épocas no surgen por decreto humano, y hasta que vienen, el proceso de redactar credos, o juguetear con ellos, no tiene mucho éxito. Es un hecho significativo que los credos de la época de la Reforma permanecen intactos prácticamente como he dicho, hasta el día de hoy, como bases doctrinales de las grandes Iglesias protestantes. Las modificaciones que se han hecho en ellos no son importantes, y los esfuerzos para desplazarlos por nuevos símbolos no han prosperado. La Iglesia Luterana, por ejemplo, a pesar del racionalismo que ha abundado dentro de su recinto, sigue todavía basada en lo esencial en su Confesión de Augsburgo; la Iglesia Anglicana en sus Treinta y nueve Artículos; nuestras Iglesias Presbiterianas en la Confesión de Westminster, y otras similares. Estos credos se han mantenido erguidos como testigos, incluso en períodos de decaimiento, a las grandes doctrinas sobre las cuales fueron establecidas las Iglesias; han servido como baluartes contra los asaltos y la desintegración; han formado un núcleo de reunión y reafirmación en tiempos de avivamiento; y quizá han representado siempre con precisión sustancial la fe viva de la parte espiritual de sus miembros.

Hay otro punto, sin embargo, por el cual estos credos nos afectan más de cerca. Se sigue de la línea de ideas que me he esforzado en proseguir en estas conferencias, que sólo ahora ha conseguido la Iglesia una posición en la que le es posible exhibir en la forma de un credo el conjunto de la doctrina cristiana. Hasta aquí, por ejemplo, en tanto la Iglesia estaba ocupada sólo con

cuestiones teológicas---esto es, con la doctrina de Dios y de la Trinidad-, sólo podía dar expresión a los resultados alcanzados en este departamento; en tanto estaba afectada sólo por los problemas cristológicos, sólo podía formular los resultados cristológicos; no fue hasta que se hubo hecho un examen prácticamente completo del conjunto de las doctrinas cristianas que fue posible producir credos que personificaran el sistema cristiano en conjunto. Esta es la peculiaridad de los credos de la Reforma. Los credos de la Reforma dan, y esto prácticamente por primera vez, una exposición conjunta de todos los grandes artículos de la doctrina cristiana. Enmarcados como fueron para dar una referencia especial de la justificación por la fe y sus doctrinas afines, no podían por menos que hacerlo. Porque estas doctrinas miran y presuponen la afirmación de todas las doctrinas precedentes. Por la misma razón, la Iglesia de Roma, al redactar su símbolo antitético de Trento, se vio en la necesidad, por primera vez, de formular un credo que cubriera el conjunto de la doctrina.

No seremos justos con los reformadores -permítaseme añadir- si fallamos en notar otro gran hecho acerca de estos credos, a saber, su referencia explícita a la Escritura. No es raro oír que se diga que, en tanto que las partes de los credos de la Reforma que surgieron de la conciencia evangélica de la edad -la doctrina de la justificación y otras relacionadas- son vitales y frescas, no se puede decir lo mismo de las partes restantes, que fueron tomadas sin alteración de la tradición católica. Se hace el reproche a los que redactaron estos credos, por ejemplo, de que simplemente se plantaron en el camino de las decisiones anteriores sobre la Trinidad y la Persona de Cristo, y no intentaron una reconstrucción de estas doctrinas a la luz del nuevo principio evangélico. No puedo estar de acuerdo en que este reproche esté bien fundado. Es cierto, no cabe duda, que los reformadores se adhieren a las antiguas definiciones de la Iglesia respecto a la Trinidad y la Persona del Redentor, pero las razones son evidentes. En primer lugar, necesitaban estas doctrinas como los fundamentos de su propia fe evangélica. Un Salvador que fuera Dios verdaderamente, y verdaderamente hombre -y no menos un Espíritu divino que procediera del Padre y del Hijo- era una necesidad absoluta como la base de sus doctrinas de la redención, la justificación y la regeneración. Pero, en segundo lugar, no tomaron estas doctrinas simplemente de la tradición, sino que las aceptaron por razón de una clara percepción de que eran escriturales y ciertas. Nadie ha estado menos dispuesto que ellos a aceptar doctrinas a base de la simple tradición. Barrieron montones de errores que formaban parte del sistema de la Iglesia existente, algunos con venerables canas por su antigüedad, y todo por no hallar apoyo para ellos en la Escritura. Si se asieron a estas doctrinas ecuménicas del Hijo y del Espíritu, fue precisamente porque percibieron claramente que las Escrituras las enseñaban. Y como ésta fue la base sobre la cual fueron construidos sus credos, es justo que ésta sea la prueba por la que ahora sean examinados. Podemos presentar reto, si queremos, a la suficiencia de la Escritura como base de la doctrina, pero deberíamos por lo menos recordar que la Escritura es el terreno sobre el cual profesan reposar

estas exhibiciones de doctrina, y es justo que se las examine, si quiere hacerse, en primer lugar, por lo que pretenden ser ellas mismas.

II. Voy, a continuación, a hablar positivamente de los desarrollos teológicos que han tenido lugar en base a estos credos de la Reforma, y dentro de las Iglesias que ellos representan. Es evidente que la tarea teológica en este período difiere en un sentido importante de la de épocas anteriores. Entonces, como hemos visto, muchas de las doctrinas no habían sido aún desarrolladas o estaban sólo en proceso de desarrollo; ahora, cada una de ellas --con la excepción de la escatología- había pasado por una fase de formación, y los resultados estaban cuajados en credos aceptados. Esta obra, hecha ya, no había por qué hacerla de novo. Podía darse el caso de que en el futuro hubiera decaimiento de los logros ya alcanzados, caídas en errores de antaño o renovaciones de los mismos bajo nueva guisa, o bien podía haber adelanto positivo; pero, fuera la que fuera la forma asumida por su desarrollo, tenía que ser condicionada por el hecho de que la Iglesia ahora poseía toda la gama doctrina delante y podía ver el desarrollo desde su comienzo a su término. Esto, como es natural, tuvo un efecto en la idea del sistema. En la construcción de sus doctrinas, una por una, en la historia, la Iglesia no fue guiada por la idea de un sistema. El sistema estaba incluido en la naturaleza del caso, no en alguna percepción de la Iglesia hacia la cual el proceso tendía. Las doctrinas anteriores no estaban formuladas con algún conocimiento de las controversias que más adelante surgirían. No había vocación o intento, pues, de encajar la una primorosamente en la otra, según fuera la idea de un sistema perfecto requerido. Había, naturalmente, en todo momento un sentimiento de la unidad de la fe, que ejercía cierta influencia reguladora, pero no podía suplir la función de un esfuerzo dirigido de modo consciente. Ahora, en cambio, que se había alcanzado una meta provisional, había oportunidad y necesidad de revisión y reajuste del sistema doctrinal en su totalidad. Ahora cada una de las partes podía ser reajustada con más precisión en las otras, se podían notar los puntos flacos, hacerse modificaciones, en tanto que las nuevas cuestiones que surgían a la luz de la construcción del conjunto, o con los nuevos adelantos en el conocimiento y el pensamiento, hacían posible llevar el desarrollo más adelante. No quiero decir, naturalmente, que la teología sistemática no tuviera existencia antes de la Reforma. Tuvo su punto de partida ya en tiempos de Orígenes, aunque como una disciplina especial data realmente del tiempo de los escolásticos. Estos edificaron sistemas enormes, aunque muy imperfectos, a base de las Sentencias de Pedro el Lombardo u obras similares. Pero con la Reforma entró en una fase claramente nueva, que correspondía en su carácter más perfecto al estado más completo que había alcanzado en la aprehensión de la doctrina. Entonces, en el terreno de las dos Iglesias, la Luterana y la Reformada, surgieron inmensos sistemas de dogmática, y aparecieron multitud de cuestiones que ocuparon la mente de los hombres con toda la agudeza de las antiguas disputas escolásticas. Hay que notar que hubo una diferencia entre una y otra en el hecho de que los luteranos del siglo dieciséis no se destacaron por su don de sistematización, y apenas fueron más allá de los

Loci, o tratamiento tópico de las doctrinas, en tanto que la Iglesia Reformada tuvo un genio sistemático de primer orden en Calvino.

Pero, además de estas causas de desarrollo en la Iglesia en sí, había otras influencias, todavía más poderosas, que entraron en liza desde fuera, cuyo efecto pleno sólo se hizo notar más adelante. Me refiero al gran despertamiento intelectual que la Reforma trajo consigo; o mejor, que empezó en el renacimiento del saber en el siglo precedente, y que ahora recibió un poderoso impulso a partir de la liberación mental implicada por la doctrina de la Reforma en el derecho del juicio privado u opinión personal. Todo contribuía a intensificar este impulso. El pasado se había hecho patente en la recuperación de los tesoros literarios de Grecia y Roma; la concepción del mundo se había ampliado con el descubrimiento de un nuevo continente y con la circunnavegación del Globo; y todavía se dio una expansión más vasta a las ideas que tenía el hombre del espacio, mediante la promulgación de la teoría copernicana del universo. La imprenta había provisto de alas al saber; la era de la ciencia física, con Lord Bacon por profeta, alboreaba; la filosofía se hallaba en vísperas de empezar el poderoso ciclo sólo completado en nuestro propio siglo (diecinueve); la sociedad emergía del estadio del feudalismo en las monarquías modernas. Todo estaba en pleno trastorno; las antiguas instituciones y concepciones eran sacudidas; se dejaban en libertad fuerzas, a veces destructivas, otras sanas y creadoras. A este nuevo espíritu del tiempo, en todas sus formas de operación, tuvo que adaptarse la teología de la Reforma. Creo que apenas podemos comprender la magnitud de su tarea en comparación con lo que nosotros consideramos grandes dificultades de nuestra propia edad. Era imposible pasar por un proceso semejante sin encontrar muchos riesgos, muchas tentaciones a desviarse a derecha o a izquierda. Y tampoco era posible cruzarlo sin enormes ganancias y avivamiento en todas direcciones. Voy a intentar trazar un bosquejo del camino que fue seguido en la realidad.

Ya hemos dado una mirada a las disputas internas que agitaron a la Iglesia Luterana hasta la compilación de la Fórmula de Concordia en 1577. En un doble aspecto, aparte de las distinciones en el culto y el gobierno, la Iglesia Luterana marcó su diferencia con la Reformada: primero, recayendo, bajo la guía de Melanchthon, en un punto de vista sobre la predestinación menos riguroso, pero, como suele admitirse, lógicamente inconsecuente; y segundo, en su insistencia sobre la presencia real, corpórea, de Cristo en la Eucaristía, y en la doctrina de la ubicuidad de la humanidad de Cristo, conectada con ella. Es a la última de estas divergencias que se deben las peculiaridades del Luteranismo posterior. La cristología de los luteranos, de hecho, no es un desarrollo independiente, sino condicionado del todo por la doctrina de la Cena del Señor. Si se mantiene la presencia real de la carne y sangre de Cristo, «en, con y bajo» los elementos de la Cena (consustanciación), parece evidente que hay que afirmar una ubicuidad del cuerpo de Cristo -una omnipresencia, o por lo menos una multipresencia-. Una base doctrinal para esto hay que buscarla en la idea de una communicatio idiomatum, o participación perfecta de la humanidad de Cristo en todos los atributos de la deidad, incluida la omnipresencia. Aparecieron inevitablemente disputas respecto a la naturaleza

de esta ubicuidad, y luego tenemos controversias como las que hubo entre Brentz y Chemnitz --el primero defendiendo una omnipresencia de la humanidad glorificada de Cristo, el último contendiendo en favor de una ubicuidad relativa, esto es, una ubicuidad dependiente de la voluntad de Cristo, aunque evidentemente esto implicaba una omnipresencia absoluta en potencia-. Una controversia afin es la del siglo diecisiete entre los teólogos de Giessen y Tubinga, con respecto a la manera de la posesión de Cristo, o más bien uso, de este atributo en la tierra. La Iglesia Reformada evitó estas filigranas de especulación por tener una interpretación más sobria de la Cena, aunque se inclina al error opuesto, quizá, de una separación demasiado severa entre las naturalezas divina y humana? Incluso entre las dos secciones de la iglesia, sin embargo, es sorprendente ver hasta qué punto la controversia se resolvió al final en una cuestión de palabras. Requeridos a explicarlo, los luteranos tuvieron que reconocer que no querían decir que Cristo se hallaba en todas partes presente en una forma crasa, material, sino sólo que estaba presente dinámicamente, en alguna forma invisible, incomprensible, en poder o energía --en la virtud, no en la sustancia de su cuerpo-. En este caso no es fácil ver en qué forma difiere esta doctrina esencialmente de la de los calvinistas, que admiten también que Cristo está presente en su pueblo y con su pueblo en el poder de su vida de resurrección como Señor de todos.

A la resolución de la doctrina en base a la Formula de Concordia siguió en Alemania un siglo de ortodoxia luterana casi sin perturbación -siendo la principal controversia la de los teólogos de Giessen y Tubinga sobre la humillación del Señor ya referida-. Este es el período conocido como el Escolasticismo Luterano, en que la teología, aunque cultivada por hombres de reconocido saber y capacidad, tendió progresivamente a volverse árida y formal ---en que la ortodoxia de la letra pasó a ser la preocupación principal, y la piedad del corazón fue puesta relativamente en un plano posterior-. Con todo, también aquí hemos de procurar no exagerar. Las figuras importantes de las universidades fueron, muchos de ellos, hombres de piedad genuina; junto al Luteranismo rígido había tendencias moderadas y, más católicas --en la escuela Calixtina, por ejemplo-; el misticismo dio nacimiento a un genio como el zapatero de Górlitz, Jacob BÓhme; entretanto, que subsistía una piedad cálida y viva en los corazones del pueblo en aquellos años difíciles -incluso en la parte menos espiritual de los mismos, a saber, durante la guerra de los Treinta Años (1618-1648), en que la religión parecía pisoteada entre las pasiones implacables y las devastaciones indescriptibles- lo evidencia la rica producción de himnos y cánticos, que constituye un rasgo especial del período. Muchos de los himnos alemanes más populares proceden de este manantial al parecer poco prometedor. Gradualmente esta subcorriente de sentimiento religioso sincero reaccionó contra una dogmática que había cesado de ministrar a la vida, y antes de fines del siglo había traído la era del Pietismo, que, con el devoto Spener y Francke -filántropo enamorado de la Biblia- como líderes, y la nueva Universidad de Halle como centro operativo, consiguió una ascendencia temporal después de muchas luchas. Pero el Pietismo falló, a la larga, por la razón que le había dado empuje: su

subjetividad. Poniendo, como era apropiado, el acento principal en la religión personal, en las obras de amor y en el guardar realmente los mandamientos de Cristo, y exaltando el estudio bíblico, pero, por otra parte, menospreciando el saber humano y mirando de soslayo la teología doctrinal, que se había hecho desabrida a causa de sus sutilezas estériles, y la sustitución de la vida por la ortodoxia. Esta unilateralidad del movimiento, una vez se hubo agotado el cálido impulso inicial, trajo consigo su propio castigo. Cayó en decadencia después de la muerte de sus líderes, y lo que había empezado como verdadera obra de Dios se hizo notorio por la estrechez, pobreza y esterilidad de espíritu. La sana objetividad de la piedad de los reformadores fue sustituida por una mórbida cavilación sobre los estados subjetivos, en tanto que, en el aspecto científico, no podía ofrecer satisfacción a mentes despertadas para pedir cuál era el significado de las doctrinas cristianas, y sus relaciones con los vastos campos del saber abiertos a su alrededor. No puede considerarse sorprendente, pues, que por estas causas y otras a que nos referiremos, tanto el Pietismo como la antigua ortodoxia, que se había vuelto en gran parte una especie de intelectualismo hacia mediados del siglo dieciocho, fueran presa del racionalismo que en aquel tiempo se extendía por Europa.

De esta ojeada al Luteranismo, volvamos a considerar el desarrollo más fuerte: el Calvinismo. Las Instituciones de Calvino fueron publicadas en 1533, y la relación del reformador con la ciudad de Ginebra, que rápidamente le elevó a la posición de dictador teológico de las Iglesias Reformadas de Europa, comenzó en 1536. La amplitud, comprensión y cohesión lógicas extraordinarias del pensamiento de Calvino dieron a su sistema un dominio sobre las mentes y conciencias de los hombres que, en unión de un tipo más flexible de organización en la Iglesia, le permitieron esparcirse y echar raíces bajo diversas condiciones nacionales, cosa que no pudo hacer el Luteranismo. Apenas es necesario, en un bosquejo sumario de esta clase, entrar en la defensa del Calvinismo frente a las críticas superficiales y con frecuencia muy ignorantes que se le han hecho. Basta decir que son los pensadores más profundos y los estudiosos de la historia más capaces los que rinden al mismo y a su influencia la mayor justicia. Permítaseme citar las palabras siguientes, que he usado en otra parte: «El sistema de Calvino es el reflejo de su mente -severa, grande, lógica, osada- para encumbrarse a las alturas; con todo, humilde, en su reversión constante a las Escrituras como su base. Montando en el trono de Dios, Calvino lo lee todo a la luz del decreto eterno divino. El hombre en su estado de pecado ha perdido su libertad espiritual y el poder de hacer nada verdaderamente bueno, aunque Calvino admite libremente la existencia de la virtud natural, y la atribuye a la operación de la divina gracia incluso en su estado no regenerado (Instit. ii. 2. 12-17). La providencia de Dios lo gobierna y lo abarca todo, natural y espiritual. Todo lo que sucede es, de este modo, el alumbrar parte del consejo eterno. Todo el que es traído al reino de Dios lo es por un acto libre de la gracia, y aun la omisión de los no salvos debe ser adscrita a un origen en la voluntad divina eterna, por misteriosa que sea. La voluntad de Dios, de este modo, contiene en sí las razones últimas de todo lo que es. No es arbitraria, sino una voluntad santa y buena, aunque las razones de lo que ocurre en realidad en el gobierno

del mundo son para nosotros inescrutables... La comunidad de su Iglesia se extiende a muchos países. Su sistema, entrando como el hierro en la sangre de las naciones que le recibieron, se levantó en los hugonotes franceses, los puritanos ingleses, los escoceses, los holandeses, los de la Nueva Inglaterra, gente valerosa, libre, temerosa de Dios. Postrando al hombre delante de Dios, pero exaltándole de nuevo en la conciencia de una libertad, nacida de nuevo en Cristo; mostrándole su esclavitud a causa del pecado, pero restaurándole a su libertad mediante la gracia; guiándole para que vea todas las cosas a la luz de la eternidad, ha contribuido a formar un tipo grave, pero noble y elevado de carácter, ha criado una raza que no se amilana de levantar la cabeza delante de los reyes. »

El núcleo ofensivo del sistema de Calvino es indudablemente su doctrina de la predestinación. En la conferencia sobre Agustín intenté mostrar la forma en que se puede contestar a algunas de las objeciones a esta doctrina y con ello eliminar o aliviar sus apariencias de arbitrariedad, al obtenerse una visión más orgánica del propósito divino. Hay que notar, además, que, por fundamental que sea esta doctrina en Calvino, no es traída como arquitrabe del sistema, y por tanto no ocupa el lugar prominente que tiene en la Confesión de Westminster, por ejemplo, sino que aparece hacia el final de su tercer libro, como corolario de su exposición de la obra del Espíritu Santo en la regeneración y la santificación.

Es verdad, con todo, en un sentido teológico, que hay indudablemente aquí, en el sistema de Calvino, un lado que requiere urgentemente rectificación y suplemento. Y, por otra parte, desde la posición más favorable que nosotros ocupamos, no creo que sea difícil poner el dedo en lo que ha de considerarse como su defecto especial. Este defecto no se halla simplemente en la doctrina de la predestinación. Se halla más bien en la idea de Dios tras esta doctrina. He hablado de la corrección que hay que hacer mediante una visión más orgánica del propósito de Dios en la historia; pero esta visión orgánica ya implica un punto de vista alterado en el pensar sobre Dios mismo. Calvino exalta la soberanía de Dios, y en esto va bien. Pero yerra al colocar su idea básica de Dios en su voluntad soberana, más bien que en el amor. El amor está subordinado aquí a la soberanía, en vez de estarlo la soberanía al amor. La voluntad de Dios, ciertamente, no es para Calvino una voluntad arbitraria. En el pasaje en que habla más fuertemente sobre el tema, repudia de modo expreso la idea de que la voluntad de Dios es exlex. Es una voluntad santa, sabia y buena -a lo largo de una línea definida, aparte de la generosidad y misericordia natural que es hacia todos, incluso una voluntad amante-; pero el amor, en este sentido más especial, toma la dirección que le da la soberanía -no regula a la soberanía-. La concepción es que Dios quiere, como el más alto de sus objetivos, su propia gloria; esto es, la manifestación de todo su carácter, ira, así como amor; y el plan del mundo va dirigido con sabiduría infinita a la consecución de este fin. Su objetivo supremo, realmente, es la salvación de los escogidos a la vida eterna; pero a lo largo de esto se halla la sombra oscura proyectada por el destino de los otros en quienes Dios se ha complacido en revelar su ira. Estos pueden ser el objeto de la bondad y longanimidad de Dios en otros aspectos, y su ruina nunca se ve si no es en

conexión con su pecado. Pero la gracia soberana no los ha escogido para su salvación; no son los objetos del amor de Dios en el sentido más especial. Ahora bien, creo que se puede decir con razón, que esto no es una concepción en que la mente cristiana pueda reposar de modo pennanente. Nuestra penetración más profunda en la doctrina de Cristo de Dios como amor, así como el testimonio expreso de la Escritura respecto al carácter y amor de Dios al mundo, lo prohíbe. No va a reconciliamos con esta doctrina ni la desconfianza que podamos sentir hacia nuestra propia razón, ni aun la reflexión de que Calvino está considerando sub specie aeternitatis lo que en realidad está sucediendo en el tiempo. Estamos seguros de que si bien Dios es soberano, no es la soberanía, sino el amor, lo que debe ser entronizado como el principio central de su carácter; que como ha dicho Martensen: «Todos los atributos divinos se combinan en el amor como en su centro y principio vital. La sabiduría es su inteligencia; el poder, su productividad; la creación natural entera, y la revelación entera de su justicia en la historia, son medios por los cuales alcanza sus objetivos teológicos.»2 Con esto se relaciona la concepción teológica de la historia de que ya he hablado. El amor se halla tras el plan divino; pero incluso el amor sólo puede obrar sus designios en estadios graduales, en armonía con la justicia, y con relación a las leyes de la naturaleza y libertad humanas. El pecado, pues, no puede ser simplemente abolido mediante un acto de poder. Hay que dejarle que se desarrolle -manifieste toda su naturaleza- para que pueda, a la larga, ser vencido de modo más efectivo. La sabiduría soberana de Dios es exhibida en la determinación de las líneas a lo largo de las cuales se permite que tenga lugar este desarrollo; y la gracia soberana se despliega en el hecho de contrarrestar este mal y proseguir adelante hacia los fines del Reino de Dios, mediante naciones e individuos preparados para este servicio, y, a la sazón debida, llamados a realizar su tarea. Por tanto, no disminuyo en nada la soberanía de Dios en la elección, llamamiento y salvación de los que se salvan; pero creo firmemente que esta elección de Dios no debe ser desgajada del contexto en que es puesta en el propósito histórico de Dios, que, arraigada en su amor, abraza la bendición más amplia posible para todo el mundo. Creo tan firmemente como Agustín o Calvino que sólo cuando Dios escoge a los hombres, éstos van a escogerle a El; sólo cuando la gracia hace su obra salvadora en ellos, van a ser llevados al arrepentimiento, la fe y la vida eterna; pero si el método de Dios es por ello, necesariamente, un método de elección, es con miras a que en cada alma salvada El pueda poner un nuevo centro -un punto de ventaja, diré, escogido con sabiduría infinita desde el cual pueda obrar con mayor efecto para el cumplimiento de sus fines más amplios.

Era inevitable que el aspecto riguroso y exclusivo del sistema de Calvino indicado provocara una reacción, y el peligro de esta reacción era, ocurriendo en un período de comprensión espiritual más débil y una experiencia menos profunda, que se tendiera a aflojar los fundamentos incluso de lo que era fuerte y verdadero en el Calvinismo. Esto, pues, es lo que ahora vemos realizándose en la protesta arminiana en Holanda. En el Luteranismo el rigor de la doctrina de la predestinación había sido mitigado a expensas de la consecuencia lógica, bajo la influencia humanista moderada de Melanchthon.

En las manos de los discípulos de Calvino, por otra parte, tendió a hacerse más severo, exclusivo e inflexible de lo que Calvino concibió. Con Calvino, como hemos dicho, la predestinación es un corolario de la experiencia de la salvación, y así es tratado en las Instituciones. Con su sucesor, Beza, y después de él con Gomar de Leyden, la predestinación es colocada a la cabeza del sistema teológico, y tratada de tal forma que todo lo demás ~-creación, providencia y gracia- es como un medio para el cumplimiento de este propósito inicial. A partir de ahora hay que distinguir dos escuelas de opinión entre los calvinistas: la moderada, o infralapsaria, que, empezando con el hombre como ya caído, desde el punto de vista divino, considera la elección como interponiéndose para salvar una porción de esta raza caída, y la más severa, o supralapsaria, que, remontándose a un punto antecedente de la misma creación, ve la creación, la caída, el pecado y todos los sucesos en la providencia, igual que la redención, como enlaces o anillos en la ejecución del decreto original de la predestinación de algunos a la vida, y la ordenación de otros a la ira. Una doctrina de este tipo, que nos hace pensar en seres que no han sido concebidos aún, ni creados (y por tanto sólo possibles) -y aún no pecadores-, como puestos aparte para la bendición o la desgracia eterna, y de la caída y redención como simplemente el medio para efectuar este propósito, es una doctrina que ninguna apelación a la consecuencia lógica va a conseguir que sea aceptada, y que ha de provocar rebeldía contra todo el sistema con que está asociada. 1 Desde el principio hubo en Holanda, donde la Iglesia había adoptado el Calvinismo con credos doctrinales relativamente moderados, quienes mantuvieron la protesta contra los aspectos más severos de este sistema, y especialmente su tesis de la predestinación (por ej. Koornheert de Haarlem, y Koolhaus de Leyden), y éstos tuvieron muchos simpatizantes y seguidores entre los legos. El individuo en quien la oposición acabó siendo decidida fue Jaime Arminio, de Arristerdarri (1558),un discípulo de Beza. Seleccionado para confutar a Kocirnheert sobre la doctrina de la elección, este hombre tan capaz fue llevado a cambiar su propio punto de vista, y empezó, aunque con precaución, a declarar la condicionalidad de la predestinación y la universalidad de la gracia. Su transferencia a Leyden como profesor en 1603, dio un ámbito más amplio a su actividad, y pronto estuvo la Iglesia en efervescencia, que las convenciones y debates de los líderes no consiguieron aminorar. Después de la muerte de Arminio en 1609, el partido fue más adelante, y bajo Episcopius presentó a los Estados de Holanda (1610) su famoso «Mernorial de Protesta» (Remonstrance), en el cual se mostraba como un cuerpo con una posición adoptada concreta. En su parte primera o negativa, la declaración establecida; en la segunda parte daba los «cinco puntos» de su propia doctrina. En comparación con el Arminianismo posterior, la «Protesta» está redactada con moderación, afirmando, por ejemplo, la necesidad de la operación del Espíritu para la regeneración y para la producción de todo lo espiritualmente bueno en el hombre, y declina pronunciarse sobre la cuestión de la perseverancia, igual que Arminio había hecho. En cuanto a la limitación calvinista, se declaraba en favor de la universalidad de la expiación -«que Jesucristo», según expresaba, «había hecho expiación por los pecados de la humanidad en general y para cada

individuo en particular»-, y, por implicación, por la universalidad de la gracia. Su antítesis más directa al Calvinismo se ve en que basa la predestinación en la presciencia de la fe (Art. 1) y en su declaración a la resistibilidad de la gracia (Art. 5). Esta última frase no es muy acertada, porque todos tienen que admitir que en algún sentido la gracia es resistible; el único punto a debatir es la naturaleza del poder que, en el caso del regenerado, vence eficazmente esta resistencia.

Es evidente que esto no es en ningún sentido una nueva controversia, sino que es en principio una renovación de la antigua disputa entre Agustín y, si no los Pelagianos, por lo menos una sección de sus oponentes, los Semipelagianos. Por tanto, no es de sorprenderse que, cuando al fin, después de muchas demoras, se convino un sínodo general, el célebre Sínodo de Dort (1618-1619),1 fue prácticamente con unanimidad que se condenó el plan arminiano y se formularon sus cánones en el interés calvinista opuesto. Si bien condenó este plan o sistema, sin embargo es propio hacer notar que lo hizo en el interés de la sección calvinista más moderada, y no de los Gomaristas; además de que, si bien conectaba la muerte de Cristo eficazmente con la salvación de los elegidos por el decreto divino, afirmaba de modo tan fuerte como los «remonstrantes» la suficiencia infinita de la muerte de Cristo para expiar los pecados de todo el mundo. Cristo murió sufficienter para todos los hombres, pero efficienter sólo para los elegidos (Canon 2). Siendo así que el punto de vista arminiano no va más allá de la «suficiencia», la expiación no asegura la salvación a ninguno, excepto sólo colocando a todos en un estado «salvable» -el Dr. Schaff parece justificado al decir que «después de estas admisiones la diferencia entre las dos teorías (en cuanto a la expiación) es de poca importancia práctica».

Si, tal como entiendo, el Sínodo de Dort tenía razón en sostener contra el Arminianismo el principio de la gracia eficaz, que constituye el nervio de las ideas agustinianas calvinistas, es igualmente evidente que dejaba las antinomias reales del sistema calvinista sin resolver; y, en la afirmación sin paliativos de una soberanía divina no armonizada con amor respecto al mundo, preparaba el camino para nuevas controversias. El «universalismo hipotético» de la escuela de Saumer (Amyraldismo) --esto es, la doctrina de un decreto general de salvación condicional en la fe, con un ejercicio particular de la gracia eficaz en el caso de los elegidos para producir la fe-, por más que se hiciera con el mejor de los motivos, sólo sirvió para introducir nuevas infracciones a la lógica. Por otra parte, si bien el Arminianismo tenía su justificación relativa en los defectos antes mencionados en el sistema calvinista, su historia subsiguiente ha mostrado de modo claro la inseguridad y debilidad de sus propios fundamentos teológicos. El lustre de sus grandes nombres -Episcopius, Grocius, Curcellaetis, Limborch-, y su elaboración en tomos imponentes de material dogmático, no pueden esconder el hecho de que quitó dimensión a todas las grandes doctrinas, ni sus tendencias crecientes en dirección a Arrio, Pelagio y Socinio. Esto se nota especialmente en Curcellaeus, pero en Limborch también hallamos una minimización impropia de los efectos del pecado sobre la naturaleza humana, la exaltación de los poderes naturales del hombre, la debilitación de la gracia en la

salvación, y, como consecuencia, una idea precaria y mal fundada de la expiación y una reducción de la justificación a una aceptación divina, por amor a Cristo, del arrepentimiento, fe e imperfecta obediencia del hombre. Así pues, el Arminianismo tendía a un tipo de doctrina no muy distinto del Socinianismo, para lo cual estaba preparado el camino tanto en Holanda como en Inglaterra. El Wesleyanismo, en este último país, a veces es clasificado como Arminianismo; pero difiere esencialmente de él en el lugar central que da a la obra del Espíritu de Dios en la regeneración?

No obstante, el Arminianismo tuvo un producto doctrinal que no puede pasarse por alto sin mención especial. Me refiero al nuevo intento de construcción de la doctrina de la expiación por Grocio en líneas que son conocidas como la teoría Gubernamental. Vimos antes que los reformadores buscaron una base para su doctrina en el hecho de que la ley eterna es una con la naturaleza de Dios; pero Grocio, en armonía con el genio del Arminianismo, derivó hacia otro terreno, y buscó una nueva justificación de ella como un expediente gubernamental. Sostiene que, por lo que se refiere a cualquier agravio a Dios, o infracción de la ley moral, el pecado podría ser pasado por alto; pero el bien público, cuya consideración pasa a ser el principio supremo del gobierno divino, requiere que las penas adscritas al pecado no sean remitidas a la ligera. Sin embargo, como el pecador no podía por sí mismo resistirlas sin su destrucción, la misericordia divina (o, como la llama Grocio, la sabiduría rectora de Dios) designó que Cristo fuera ofrecido como un ejemplo penal en su lugar. A la objeción basada en que el inocente sufre por el culpable, Grocio, además de citar casos de sufrimiento de este tipo en la Biblia, replica, no sin fuerza lógica, insistiendo en la relación peculiar de Cristo con los creyentes como la Cabeza con los miembros. Renuncia a la expiación como algo hecho necesario por la relación esencial de Dios con el pecador, y la pone al nivel de un designio rector, que no tiene fundamento en la justicia esencial, sino que tiene por objeto solamente producir una impresión en la mente del que lo contempla. El castigo, en este caso, no es concebido como algo inherentemente debido al pecado -inherentemente merecido-, sino como una imposición arbitraria que tiene por objetivo único disuadir a los demás de obrar mal. Los sufrimientos de Cristo, en realidad, se refieren, no a pecados pasados, para expiarlos, sino a pecados futuros, para evitarlos. Esto, pues, es cambiar totalmente el carácter del castigo; vitalmente también cambia el significado de la muerte de Cristo como una expiación por el pecado. El primer elemento en un castigo justo es que, aparte de todas las consideraciones sobre la impresión que produzcan en otros, sea merecido -- que es lo merecido por el pecador, o debido por él, a causa de sus transgresiones-, y sólo cuando se ha reconocido esto, y la conciencia sanciona el castigo como justo en sí, puede producir la impresión moral deseada. Por tanto, cuando Cristo se une a nuestra raza en su condenación, y se somete a la muerte, es la esencia de su expiación el que El reconozca que es un juicio justo al cual El se somete con nosotros, y que, como nuestra Cabeza sin pecado, en su amor sustitutivo, está llevando por nosotros. La teoría de Grocio, pues, debe decirse que nos hace retroceder de modo claro y nos aleja del punto de vista de la Reforma.

Tanto en el Luteranismo como en la Iglesia Reformada, el siglo diecisiete es preeminentemente una edad de escolasticismo. En tanto que Inglaterra cayó en el Arminianismo, Holanda, después del Sínodo de Dort, pasó a ser de modo progresivo el centro de luz de las Iglesias formadas en el modelo calvinista, y dio un impulso al estudio y elaboración de la teología que se extendió a Francia, Suiza, Escocia y muchos otros países. Voecio, profesor de Utrecht desde 1634 a 1676, llevó la parte principal en estas labores, así como en oposición a las influencias de la nueva filosofía cartesiana, que ya empezaban a sentirse en teología. Sin embargo, como ya vimos en el Luteranismo que la rigidez de la dogmática ortodoxa evocó una reacción en el Pietismo, con sus tendencias subjetiva y bíblica, así también en Holanda se vio una reacción en el interés bíblico en la escuela de Coccejus, el cual contribuyó grandemente a dar a la teología la estampa de Federalismo» que ha retenido hasta hace poco. La pretensión aducida varias veces por Coccejus de ser el fundador de la Teología del Pacto sólo puede ser admitida en parte. Lo cierto es que las ideas directrices de esta teología se hallan en escritores muy anteriores a él? La Confesión de Westminster, por ejemplo, que se basaba en el contraste de un pacto de obras y un pacto de gracia, apareció en 1647, un año antes de la publicación de la obra de Coccejus sobre el tema. En esta obra, no obstante, Coccejus da indudablemente la idea en forma extensa y con un desarrollo sistemático que la elevó a un lugar de importancia en teología que nunca había tenido antes. No sólo la hace la idea dirigente de su sistema; no tiene meramente la división general en un pacto de obras y un pacto de gracia; sino que en su tratamiento todo el desarrollo de la historia sagrada es gobernado por esta idea. El pacto de gracia --que cubre todo el período posterior a la caída- tiene tres economías -la patriarcal, la mosaica y la cristiana-; y la historia del reino de Dios en la Iglesia Cristiana es distribuida en siete períodos, correspondientes a las epístolas, trompetas y sellos del Apocalipsis. Una exhibición más conocida del tipo de teología «federal» es la de Witsius, en su obra sobre los Pactos. Es indudable que hay una idea escritura] en el corazón de esta concepción, y tuvo el mérito conspicuo de introducir la idea de progreso histórico en el estudio de la revelación bíblica. Puso el propósito divino en conexión con el tiempo y le dio algo de la flexibilidad y movimiento -el carácter dinámico--- que describimos como el correctivo a las concepciones estáticas del decreto eterno. Al mismo tiempo fallaba en captar la verdadera idea del desarrollo, y por un sistema artificial de tipología e interpretación alegorizante, procuró volver a leer prácticamente todo el Nuevo Testamento en el Antiguo. Pero su defecto más evidente era que, al usar la idea del Pacto como una categoría exhaustiva, e intentar forzar en él todo el material de la teología, creó un esquema artificial que sólo podía ser repelente a las mentes deseosas de nociones simples y naturales. Es imposible, por ejemplo, justificar mediante prueba escritural la elaboración detallada de la idea de un pacto de obras en el Edén, con sus pactantes, condiciones, promesas, amenazas, sacramentos, etc. Así también la Teología Reformada ---cuanto más por haber asumido esta forma artificial y rígida falló en satisfacer al intelecto progresivo de la época, que, bajo la influencia de las nuevas condiciones filosóficas, ya había adquirido una tendencia racionalista.

III. Es a este nuevo movimiento en la filosofía que hemos de dedicamos ahora si deseamos entender el cambio extraño que tuvo lugar en la figura de la teología hacia la mitad del siglo dieciocho. El origen real del movimiento va mucho más atrás. El despertar del intelecto en el escolasticismo en el acmé de la Edad Media iba asociado, por lo menos ostensiblemente, con profunda reverencia para la autoridad de la Iglesia. Con la Reforma, este vínculo quedó finalmente roto. La renovación del saber ya había estimulado el pensamiento independientemente, y había llevado a los hombres de nuevo al estudio de las antiguas filosofías. La Reforma completó esta emancipación al desvirtuar la idea de la autoridad de la Iglesia y establecer el principio del juicio privado. Incluso pensadores que se hallan dentro de la Iglesia Católica --como Descartes- sintieron el nuevo impulso y empezaron un curso de especulación independiente. Fue, en efecto, la fundación de una nueva era el que Descartes (1596-1650) enunciara como el principio de la filosofía la máxima de la duda universal. Había que dudar de todo hasta que, en el proceso del pensamiento, llegáramos a algo de lo que ya no es posible dudar racionalmente. A partir de esta base de certeza inasaltable --que Descartes halla en la conciencia de la propia existencia de uno-- tiene su comienzo la obra de reconstrucción, y sólo se puede edificar con materiales que la razón dé garantías de que son verdaderos de modo demostrable. La prueba de la verdad es la claridad con que se perciben las nociones como verdaderas. Hay que creer en Dios porque su existencia se ve que se halla implicada en la idea de un Ser perfecto, presente en nuestras conciencias. Descartes se había establecido en Arristerdam en 1629, y sus ideas hallaron pronta aceptación en Holanda. y afectaron considerablemente a la teología, especialmente entre los adherentes de la escuela de Coccejan. Sin embargo, la filosofía no siempre era idealista como la suya, ni siempre se hallaba en alianza amistosa con la religión. El Panteísmo sólido de Spinoza, ciertamente, sólo tuvo influencia posteriormente; pero desde el tiempo de la renovación del saber nunca había faltado un escepticismo virulento y agresivo -que ahora derivó al liberúnismo, asumiendo en este momento los colores más oscuros del ateísmo materialista---. En contra de estos adversarios, pensadores como Cudworth en Inglaterra (1678) y Leibnitz (1646-1716) en Alemania emprendieron la tarea de establecer una base racional para la creencia en Dios y el gobierno moral del mundo, por medio de argumentos elaborados y erudición impresionante, en tanto que Christian Wolff (1679-1754) y su escuela fueron más allá al intentar presentar demostraciones racionales de las doctrinas especiales del Cristianismo. En vista de esta defensa racional de la religión, la infidelidad cambió por completo de frente. Los filósofos y los teólogos habían demostrado que había lo que llamaban una religión racional. Los adversarios, como ha dicho un escritor sobre el tema, «ahora adoptaron este sistema de religión natural que otros habían razonado para ellos como suyo propio, declararon sus pruebas como claras y convincentes y que sólo los artificios del clero podían haberlas oscurecido, y contendieron que la revelación debía ser puesta a un lado al instante, como superflua y engorrosa para su perfección». Así surgió el Deísmo inglés, con su lema de retorno a la religión natural, aunque en su ascendencia a Herbert de Cherbury, un abogado de la

doctrina de las ideas innatas en el siglo anterior, se puede mostrar que tenía raíces antiguas locales. Al Deísmo se opusieron en Inglaterra los apologistas del siglo dieciocho, que se basaban principalmente en las evidencias externas, como los milagros y la profecía, en tanto que la influencia del movimiento se esparció por medio de traducciones y otros medios en Francia y Alemania, que rápidamente empezaron también a desarrollar movimientos racionalistas suyos propios.

El resultado de estas influencias distintas se puede predecir fácilmente. La exaltación de la razón en la escuela de Wolff en Alemania; el efecto álgido del esparcimiento de las ideas socinianas en Holanda y otros puntos; el decaimiento del ardor religioso del Pietismo; lo inerme de una ortodoxia que se había vuelto formal, y que se había desprendido de la mitad de su contenido, todo ello sólo podía tener un resultado: el decaimiento y caída del dogma positivo, y su sustitución por una filosofía superficial que entró en boga en la segunda mitad del siglo dieciocho, cuyas principales características eran la confianza engreída en su propio entendimiento, y la idea imaginaria de que poseía un amplio depósito de nociones claras sobre las cuestiones fundamentales de la religión y la moral, que hacía superflua la luz de la revelación. En Alemania, el efecto se vio en el triunfo del tipo popular de filosofía conocido como la «Ilustración» (Aujklárung); en Francia, el naturalismo sentimental de Rousseau y los ataques escépticos de Voltaire y de los Enciclopedistas barrieron todo lo que se les ponía delante. La teología positiva fue arrastrada en la corriente, pues el sobrenaturalismo de una sección de sus defensores formaba sólo un baluarte endeble, ya que se hacían pocos esfuerzos para defender nada más allá de una creencia cuyo contenido se consideraba racional. Los únicos clamores que hallaban favor eran los de retorno a la naturaleza, la suficiencia de la razón, 1.1 perfectibilidad del hombre. No había manera de conseguir ser oído excepto para lo que se mostraba claro y útil en conformidad con los estándares del momento.

La perspectiva era realmente poco alentadora; no obstante, en medio de todo ello, el ojo discerniente podía descubrir la «promesa y potencia» de cosas mejores. La razón no podía mantener mucho tiempo este engaño de autosuficiencia. Tenía que llegar un momento de despertamiento en que se pondría al descubierto la vacuidad y superficialidad de la sabiduría de que se jactaban. El anhelo de volver a lo real, del contacto con la naturaleza en el verdadero sentido de la palabra, tenía que afianzarse otra vez. Y no faltaban profecías, si no había otra cosa, que auguraban este mañana mejor. La cultura delicada y el humanismo genial de un Lessing y un Herder revelaron tendencias que habían de florecer en fecha no distante en nuevas creaciones de verdad y belleza. En la atmósfera espiritual no todo era muerte. El Wesleyanismo tenía un gran futuro en la mano en Inglaterra; y los fundamentos de la disconformidad evangélica se habían puesto en Escocia. Pero incluso en Alemania, bajo la reluciente secularización de la superficie, todavía se sentía una piedad genuina en numerosos círculos privados: en personajes como Lavater, en maestros como Bengel, que ejercían una influencia quieta, pero santa, sobre sus discípulos devotos, en poetas como Klopstock, en comunidades como los Moravios, noblemente representados

por Zinzendorf, había una corriente fervorosa de piedad que todavía podía sentirse que fluía por el país. Sin embargo, no fue hasta el mismo fin del siglo que vemos evidencias decisivas de un cambio, o de una transición clara a la era del gran movimiento teológico moderno, cuyo pulso aún está latiendo. Entonces, con la caída del racionalismo dogmático prevaleciente bajo los hachazos de la filosofía de Kant; y la fuerza creciente del espíritu científico, con su llamada a los hombres a la naturaleza; en el aliento de un sano humanismo, representado por Goethe y Schiller; en las sacudidas de la gran Revolución francesa, rebosante de desilusión, pero profética de tanta cosa nueva; sobre todo, en el anhelo general que ahora empezó a manifestarse de una reconciliación con el Cristianismo positivo, y una comprensión más profunda de su significado: en éstas y otras muestras similares, marcamos el comienzo de lo que en justicia debe ser considerado una era de resurrección del espíritu humano.

Capítulo X

Reformulación moderna de los problemas de la Teología

La doctrina de las postrimerías (siglo diecinueve xix)

Llego a la última etapa de este itinerario largo y difícil que hemos seguido, para hablar del notable renacimiento del espíritu teológico que ha experimentado el siglo diecinueve: de sus causas, las formas que ha asumido, y sus resultados en el enriquecimiento permanente del sistema teológico. No hay que confundir el hecho de que el espíritu del hombre estaba en proceso de un nuevo despertar al final del siglo dieciocho, por más que parezca, al principio, que sólo captemos de modo vago sus razones. Las influencias que enumeramos como causas, ellas mismas son a su vez en gran parte los resultados o manifestaciones visibles de un cambio que había venido realizándose gradualmente durante varias décadas. En la última conferencia dimos una ojeada a algunas de estas marcas de un período de transición. Ampliando sobre ello, vamos a intentar un examen más particular de las causas que han afectado principalmente a la teología del siglo diecinueve y le han dado su carácter progresivo respecto al pasado.

I. Europa, a comienzos del siglo diecinueve, se hallaba políticamente en las convulsiones agónicas que habían trastornado sus entrañas. La Revolución francesa, tanto en las esperanzas que había inspirado como en las ilusiones que desvaneció, y los nuevos ideales democráticos que proyectó, y que pasaron a ser la posesión permanente de la sociedad, fue la causa primordial de los cambios, en un grado del cual no nos damos cuenta cabal. Las terribles guerras napoleónicas que siguieron a la Revolución, con su secuela en las guerras de liberación de Alemania en 1813-14, levantaron en la mente del pueblo, en este país, un entusiasmo patriótico y de unidad, que se acompañó de un avivamiento del sincero sentimiento religioso, y éste preparó el suelo

para nuevos desarrollos. Durante un tiempo, en su rechazo de la insipidez y angosto utilitarismo del período de la Ilustración, con su mejor aprecio acompañante de los logros del pasado, el espíritu que se despertaba adoptó el carácter del Romanticismo; pero éste quedó pronto depurado mediante la alianza con el temple filosófico y científico que de modo creciente ganó el ascendiente.

A la cabeza del gran movimiento filosófico, que ha tenido un efecto tan poderoso sobre la teología del siglo diecinueve, hemos de colocar sin disputa el nombre de Emmanuel Kant. El servicio inmediato de Kant fue destruir el dogmatismo superficial de las viejas escuelas, y empujar el espíritu humano otra vez hacia la búsqueda de un nuevo principio de conocimiento. Sin embargo, si se abatieron las pretensiones de la razón teórica, fue sólo para poner una base más firme para la moralidad y la virtud en el testimonio dado por la razón práctica de Dios, la libertad y la inmortalidad. Sería difícil enumerar todos los resultados que se han recogido en la filosofía y la teología, así como en el pensamiento humano en general, de los gérmenes fructíferos implantados por este sistema inmenso. El agnosticismo y el racionalismo reclaman los dos al filósofo Kant como su padre. Pero su servicio más noble a la teología indudablemente se halla en su exaltación del lugar de la razón práctica, y en su concepción, basada en sus postulados, del mundo como un sistema moral teleológico, con Dios como su autor, y del Reino de Dios como su fin (ver más adelante). Kant mismo, sin embargo, fue el racionalista más puro en su tratamiento de la religión revelada; y se puede afirmar que el racionalismo cambió su forma, pero no su naturaleza esencial, en los atrevidos sistemas especulativos de sus sucesores: Fitche, Schelling y Hegel. La filosofía, que en manos de Kant había sido severamente crítica y ética, ahora, bajo el impulso idealista que derivaba asimismo de él, siguió, con estos pensadores, un curso de brillantez sin paralelo. En Schelling fue romántico, místico, teosófico; en Hegel, dialéctico, absolutista, omnicomprensivo; pero en ambos sistemas la ambición dio un salto excesivo, y el culatazo fue rápido y desastroso, pues de las alturas forzadas del idealismo hegeliano se cayó en un puro materialismo y un ateísmo cerrado y radical. Hubo un freno a este movimiento reaccionario, en parte, en los desarrollos dentro de la misma escuela -en las construcciones históricas de Baur, y el teísmo especulativo del joven Fitche y otros-; pero se había preparado especialmente en la influencia espiritual positiva (obtenida de los Moravos) de Schleierinacher, a quien, con justicia, hay que adscribir en general el rejuvenecimiento de la teología en Alemania a principios de siglo.

Schleiermacher es en cierto sentido las antípodas de Hegel en religión -Hegel resolvió todas las concepciones religiosas, en su esencia, en nociones de la razón; Schleiermacher, colocando la esencia de la religión totalmente en el sentimiento, y subordinando el conocimiento a éste, como un producto secundario-. El cruce y entrecruce de estas corrientes divergentes, en direcciones distintas -intentos renovados de separación y de nuevo de reconciliación-, proporcionan la clave de la mayoría de los fenómenos de la teología alemana subsiguiente. La escuela «mediadora» que brotó de Schleiermacher procuró combinar con su teología del sentimiento relaciones

más positivas con el Cristianismo histórico, y al mismo tiempo con el pensamiento y cultura de la época, y en algunos de sus representantes (por ejemplo, Rothe, Domer) desplegó fuertes tendencias especulativas. El partido Confesional Luterano, por otra parte -por desgracia rígido en su adherencia a los Símbolos o Credos por la unión forzada de las Iglesias Luterana y Reformada en 1817-, si bien compartió el impulso de vida común, asoció a éste una consideración tenaz (a menudo más aparente que real) por las formas de la ortodoxia tradicional. En distinción de ambos, el partido liberal o racionalizante (la Protestanten-Verein) proclamó la supremacía de la razón, y en sus adherentes más pronunciados renunciaba a la teología, excepto la que aceptaba los principios «modernos» del rechazo de lo sobrenatural en la naturaleza y en la historia -por lo menos en la forma de lo que era claramente milagroso-. La escuela de Ritschl, posterior, y ahora altamente influencial, representa una reacción contra todas estas formas a la vez --contra el racionalismo especulativo, la ortodoxia luterana, y la mezcla de la escuela «mediadora» de la teología con la filosofía y ciencia-, la escuela de Ritschl, digo, como Schliermacher, procura efectuar una separación completa entre la fe religiosa, con el «conocimiento» o sistema de nociones resultantes de éste, y el pensamiento teórico. Sus concepciones religiosas positivas se derivarían, como Kant, de las necesidades prácticas del espíritu humano, confirmado, sin embargo, por la revelación histórica en Cristo. La teología en la Gran Bretaña y en América ha sido fuertemente influida en el curso del siglo por todas estas corrientes de Alemania; y aunque ha tenido sus propios pensadores espirituales de gran calidad y fuerza, probablemente deriva de este origen sus peculiaridades principales modernas. Las influencias religiosas que han hecho tanto, por otra parte, para mantener la teología en la Gran Bretaña creyente y pura, son debidas a su propio avivamiento evangélico y a la vida enérgica de la Iglesia relacionada con él.

Junto con estas influencias derivadas de la filosofía, es necesario tener en cuenta los efectos no menos notables producidos por el crecimiento y expansión del temple científico. Parece casi como si al siglo diecinueve se le hubiera asignado como su peculiar servicio en la historia de la humanidad la conquista de la naturaleza material, el descubrimiento de las leyes que la regulan en sus diferentes departamentos, y la aplicación de éstas en formas innumerables a los usos variados de la humanidad. Si los siglos quince y dieciséis, con su renacimiento del saber, invención de la imprenta, nueva teoría de los cielos y despertamiento científico y filosófico, trajeron una prueba al espíritu humano, ¿cómo vamos a evaluar adecuadamente los efectos en el pensamiento y las creencias de las asombrosas revelaciones de los últimos cien años, y las teorías nuevas y atrevidas propuestas como resultado de los avances casi mágicos hechos por las ciencias inductivas en el mismo período? Indirectamente, por medio de la introducción de nuevos factores, como el vapor y la electricidad, ni soñados en épocas anteriores, y el enorme aumento de los medios de comunicación, la ciencia ha inaugurado una era industrial, y ha dado nacimiento a nuevas condiciones sociales, los problemas apremiantes, los males vivamente sentidos de la cual han creado un fermento de cuya influencia la teología no puede retraerse, ni aun en el

caso que quisiera. La teología, por ejemplo, no puede mantenerse al margen de las teorías reconstructivas y los ideales revolucionarios del socialismo. Pero, más allá de esto, el espíritu científico, afianzado en su confianza por sus éxitos, y perfeccionando sus instrumentos mediante el pensamiento y el uso, ya no se contenta con la naturaleza material. Irrumpe en todo departamento de la pesquisa humana; extiende sus métodos, por ejemplo, a la psicología, la ética, la religión; insiste en la aplicación de sus principios a la historia, a las religiones comparadas, al criticismo de la Biblia, a las instituciones de la Iglesia, al crecimiento del dogma, en una palabra, no deja pasar nada que no pueda justificarse a sí mismo bajo el escrutinio más riguroso, si no es que reclama su reconstrucción y transformación con la ayuda de sus propias ideas rectoras: como, por ejemplo, las del reinado de la ley y de la evolución continuada. La influencia del concepto de la evolución en particular, y su aplicación a la naturaleza orgánica, a la sociedad, a la historia de las religiones, y a las afirmaciones de la revelación en las religiones hebrea y cristiana, puede describirse, prácticamente, como revolucionaria.
Hay que reconocer, francamente, que estas nuevas influencias afectan a todo lo abarcado por la teología. Un resultado inmediato del punto de vista cambiado, y del vasto aumento del conocimiento que ha traído consigo, ha sido el obligar a la reformulación de los problemas de la teología en toda la línea --el romper la mera aceptación tradicional de los dogmas, y hacer volver a la teología a sus fuentes-, a forzarla a revisar, reivindicar y, si es necesario, volver a moldear sus posiciones, aun cuando se conserven las ganancias del pasado, como me he esforzado en mostrar que debe hacer una verdadera teología. Todo el mundo se da cuenta, en un grado mayor o menor, de esta alteración en el temple y el punto de vista de la edad. Para comprenderlo nos basta con tomar un libro apologético, dogmático o exegético del siglo diecisiete, e incluso del dieciocho, y hacer el esfuerzo de saturamos de su pensamiento. Rápidamente vemos que, aunque nuestras bases doctrinales quizá no sean diferentes de las del autor en lo sustancial, nosotros no podríamos afirmar, ilustrar o definir nuestras creencias de la misma manera: que toda nuestra perspectiva doctrinal y de modo de concepción es alterada, que estamos respirando una atmósfera distinta, que ha surgido toda una multitud de problemas para nosotros que no se hallan en el horizonte del autor del pasado. Ha surgido todo un mundo de nuevas concepciones; un nuevo sentido de proporción histórica se ha desarrollado; nosotros leemos las Escrituras en una forma más natural y textual, con el respeto debido a las distinciones de sus partes, al carácter progresivo de la revelación (porque esto, en parte, lo debemos, sin duda, al criticismo tan vituperado); las ideas que nuestras mentes han absorbido del estudio de las ciencias y nuestro conocimiento más vasto del mundo nos han tocado y alterado, aunque sea de modo insensible. Cada una de las partes del sistema cristiano ha sido tocada -las doctrinas de la revelación, del hombre, del pecado, de Cristo, de la redención, del futuro.

Quizá no hay que sorprenderse de que, notando este cambio, muchos empiecen a pensar, como dije en la primera conferencia, que lo mejor que

podríamos hacer sería desprendemos totalmente de la teología antigua y derivar una nueva directamente de las fuentes, un nuevo Evangelio en armonía con las ideas reinantes. El problema consiste en que las «¡ideas reinantes» con frecuencia se armonizan tan poco con el Evangelio de las fuentes como con los desarrollos dogmáticos posteriores-, y la cuestión con respecto a ellas no es raro que sea, precisamente como antaño, la aceptación del Cristianismo en principio o el rechazo del mismo. Sin embargo, en realidad, no nos vemos reducidos a esta alternativa. No tengo el menor temor de que, en medio de toda esta revolución del pensamiento, el sistema doctrinal que hemos visto elevarse a través de las edades esté a punto de ser derribado, ni de que ninguna de sus ganancias se pierda. Confiados en la firmeza de nuestras bases, podemos hacer frente con calma a la extensión del conocimiento natural, y los materiales traídos a la luz por una multitud de investigadores en el campo de la ciencia de las religiones, y el criticismo de los libros, el texto y las antigüedades de la Biblia. Tengo la convicción de que el resultado no ha sido un derrocamiento, sino un enriquecimiento incalculable: una profundización en la comprensión de las doctrinas individuales, y una captación más clara y firme del conjunto, desde un punto de vista más cercano al centro de la revelación divina; una visión más orgánica del sistema, con una mejor percepción de la intimidad de su relación al plan general del propósito divino, y las leyes y métodos de la operación habitual de Dios en el universo. Sin detenerme más en generalidades, procuraré ilustrar esta afirmación con algunos detalles.

II. Es evidente que las condiciones del pensamiento al final del siglo diecinueve requieren una apologética distinta, en muchas formas, de lo que antes se consideraba suficiente. No es simplemente que la forma externa antigua de proceder del milagro y de la profecía a la verdad de la revelación sea anticuada. Los milagros y la profecía son el tema de una viva discusión ellos mismos, y se requiere hacerlos creíbles para reivindicarlos, dándoles un lugar como elementos constituyentes de un plan sobrenatural más amplio. Ni tampoco es apropiado al caso el decir que, si bien la antigua apologética trataba principalmente de las pruebas externas, la nueva apologética lo cifra todo en Cristo. Cristo, verdaderamente, es central en toda exhibición adecuada de las bases de nuestra creencia en la revelación divina; pero incluso Cristo, se puede decir con reverencia, no puede ser comprendido como es necesario que lo sea, si su persona está divorciada de su contexto en el propósito de Dios a lo largo de las edades. Llegamos más cerca del corazón de la situación si observamos en qué forma, durante el siglo, el pensamiento ha sido controlado por la idea de la unidad del sistema de cosas del cual formamos parte. La filosofía, la ciencia, la teología, en todos sus esfuerzos más nobles, están a la una en este punto. No hay probablemente convicción más profundamente arraigada en la mente moderna que la de la unidad de los mundos físico y moral. Kant dio a la edad uno de sus pensamientos más fructíferos cuando afirmó que la naturaleza no es en sí misma un sistema autosuficiente, sino que tiene un fin moral. El efecto en teología es que el Cristianismo viene a ser considerado como parte de un

conjunto más grande. El propósito de Dios para su mundo es uno y omniabarcativo; y entender el Cristianismo debidamente es entender su lugar en este propósito, en cuanto da evidencia de su objetivo y la clave de su significado. La nueva apologética debe adaptarse a este punto de vista alterado si es que ha de tener realmente alguna influencia. Tendrá que comprender al Cristianismo en sus relaciones más amplias posibles --como religión, en su conexión con la filosofía general de la religión; como histórico, en su lugar y contexto como una de las grandes religiones históricas; como una religión del Reino de Dios, en sus relaciones con las pugnas sociales y el propósito general del mundo de la Providencia-, y se dará cuenta de que su seguridad e integridad se hallan en hacerlo. Reconocerá que ha pasado ya el día de las antítesis radicales. En vez de una cruda oposición de natural y de sobrenatural, preferirá mirar al lado de relación y de amistad de los mismos: notar cuánto hay de sobrenatural en lo que llamamos natural, y que lo específicamente sobrenatural no se halla violentamente divorciado de lo natural, sino que está basado en ello, es análogo a ello y está en continuidad con ello. En vez de tratar al Cristianismo como una religión aparte de todas las demás, y opuesta a ellas, procurará hallar puntos de conexión y de interpretar el Cristianismo a la luz de la satisfacción que ofrece a la necesidad universal humana. En vez de separar abruptamente la revelación de la obra que Dios realiza por medio de los procesos corrientes de la mente, concebirá a Dios en su esencia como revelándose a sí mismo; y hará de su operación continua en la naturaleza y en el espíritu humano la base, no de negar la revelación especial, sino la de mostrar en qué forma las puertas del intercambio entre Dios y el espíritu del hombre están siempre abiertas, y lo natural e indispensable que es que esta revelación sea ofrecida -el que Dios entre de palabra y acto en la historia- si el hombre ha de alcanzar el verdadero objetivo de su existencia.

Es este sentido de unidad del sistema de cosas el que llevará a la verdadera apologética a rechazar el apoyo buscado por algunos para la religión en el divorcio de la fe y la razón, o, como ocurre en los ritschilianos, el conocimiento «religioso» del conocimiento «teórico». Los que adopten este punto de vista confinarán a la apologética a mostrar la armonía de la revelación del Evangelio con los postulados prácticos de naturaleza moral y religiosa. Pero si bien ésta es una parte importante de la tarea apologética -una tarea trabajada con habilidad y éxito desde los tiempos de Kant-, implica una restricción indefinible, e introduce un dualismo en la morada del conocimiento que, si se concede, tendería al hundimiento de la fe por el hecho de renunciar a la convicción de la racionalidad del universo y de las posiciones fundamentales cristianas. Fue una verdadera intuición, como ya hemos concedido, la que llevó a Kant a dar la primacía a la razón práctica, y a basar la prueba del propósito moral y objetivo del mundo en lo que exclusivamente puede sustentarlo: la conciencia de la ley moral. Pero es un error el procurar reforzar esta posición con un Agnosticismo teórico. Hegel tenía razón cuando afirmó que sólo como espíritu pensante tiene el hombre capacidad para la religión en absoluto; y si las contra teorías del universo -Materialista, Panteísta, Monista- han de ser confutadas, ha de ser, no entregando toda la región de lo racional,

o lo que se llama el «pensamiento teórico» a los adversarios, sino enfrentándose a los teoristas, como hicieron los antiguos apologistas, en su propio terreno, y mostrando que la idea teísta del cristiano está más en armonía con la recta razón, así como es mejor establecida con los hechos de la religión. El Agnosticismo filosófico, que se adhiere a uno de los lados de la filosofía de Kant y rechaza el otro, no sólo hace una injusticia a este pensador, sino que adopta una posición insostenible. Esta posición es una medida desesperada en vista de la dificultad que suponemos muestra la historia que hay para alcanzar un conocimiento seguro de Dios. Esta dificultad es exagerada; porque, sin duda, si poseemos el poder de distinguir entre lo accidental y lo permanente en religión, hemos de reconocer que no hay convicciones a la cuales la mente humana haya sido llevada con más uniformidad -hacia las cuales, en medio de todas las aberraciones, gravita de modo más constante; a las cuales, en sus momentos supremos, se aferre con una fe más firme- que las de la existencia de un Poder espiritual supremo, y una Providencia ordenadora del mundo hacia fines sabios y razonables. En todo caso, es de importancia vital para el apologista cristiano el adherirse a la verdad de que la misma existencia de la religión está implicada en la idea de que Dios es un Espíritu que se revela a sí mismo, que se interesa en el hombre y procura su bien, y que puede entrar en relaciones con él. Sin esta convicción la religión deja de existir. El Agnosticismo, pues, no es simplemente la negación de las ideas particulares que el hombre ha sostenido sobre los dioses, sino que es la negación de la misma religión: ¡es disipar este hecho, el más universal de la experiencia humana, en una ilusión!

Un resultado importante de este punto de vista cambiado es que se ha hecho más claro que la apologética cristiana nunca puede ser separada de modo satisfactorio de la exhibición positiva del sistema cristiano. Hay que darse cuenta de lo fútil que es el intento de probar por medio de testimonio externo el hecho escueto de que se ha dado una revelación, y sólo después empezar a inquirir cuál es el contenido de esta revelación. Si hemos de defender el Cristianismo es necesario definir qué es lo que hemos de defender. Por otra parte, cuando el Cristianismo es presentado en su totalidad como un sistema -más aún, cuando lo presentamos en aquellas relaciones más amplias a que hemos aludido, se hallará que la obra de defensa ya ha sido realizada en parte. El Cristianismo, en resumen, es su mejor apología en sí mismo. El desplegarlo tal cual es en su esencia, abrazando una vista de Dios, del mundo y del hombre, y ofreciendo provisión para las necesidades espirituales del hombre, en que pueden reposar tanto la mente como el corazón con plena satisfacción, es la certificación más segura de su origen divino.

Esto nos vuelve al sistema cristiano y, ante todo, a la doctrina de Dios, que es siempre determinativa del carácter real de la teología. Y aquí, creo, los cambios que pueden notarse, operados por el espíritu moderno, son dos principalmente, ambos importantes y, por su naturaleza, progresivos. El uno se relaciona con lo que ya he dicho del intento de acercar las relaciones de lo natural y lo sobrenatural por medio de una aprehensión más vital de la doctrina de la inmanencia divina -el ver a Dios en los procesos de la naturaleza, pensamiento e historia, en tanto que los trasciende de modo

infinito-, y de esta forma hallar un punto de vista desde el cual se hará más fácil captar y comprender la guía providencial del mundo, la revelación histórica, el plano más elevado de la actividad divina que llamamos milagro, y aun el hecho estupendo de la encarnación, y se mostrará que no implican una ruptura violenta con el sistema natural, sino que están en continuidad con él, y en algún sentido lo completan. Cuando se sigue esta línea de pensamiento -en sí el más profundo y escritural (Hechos 17:28) ---, aparece la tentación, como es natural, de obliterar la distinción de lo natural y lo sobrenatural; de fusionar la vida divina totalmente en el proceso mundial, y reemplazar con «sobrenaturalismo natural» la fe en un Dios que se ha revelado históricamente en palabras y obras para la salvación del hombre. Contra estas tendencias panteístas es de esperar que toda teología sana va a protestar-, pero por esta razón no se sentirá llamada a desahuciar el lado de la verdad del cual es testimonio el Panteísmo. El «sobrenaturalismo natural» nunca puede ser un sustituto de la fe en el Dios de la revelación; pero tiene su utilidad en preservar de una separación deísta de Dios y el mundo, y en recordarnos que lo divino y lo humano, la naturaleza y la gracia, la evolución y la creación, la providencia y la ley, el milagro y la causación, la revelación y las condiciones psicológicas, no son las antítesis abruptas que con frecuencia se piensa que son.
El otro cambio en la manera moderna de concebir a Dios que he mencionado se relaciona con la doctrina del amor divino, y especialmente de la paternidad divina, como la expresión suprema de lo que Cristo nos enseñó a creer respecto a Dios en sus relaciones con los hombres y su disposición hacia ellos. He hablado en una conferencia previa (n0 IX) de las dificultades del Calvinismo inherentes a una exaltación indebida de la idea de la soberanía divina a expensas de la idea del amor divino, por el hecho de no buscar, al revés de la enseñanza de Cristo, la interpretación de la soberanía a través del amor. Uno de los mayores avances de la teología moderna es que ha conseguido en gran parte restaurar el amor a su lugar debido en el centro del carácter divino, e insiste de modo tan recio en que todo el propósito de Dios ~_en la creación, en la Providencia, en la redención- se halla a la luz de este principio supremo. Con esto está relacionado el otro cambio a que me he referido antes -la sustitución por un modo de ver la historia más teleológico al que hace de la elección del individuo la idea gobernante-. Concuerda con esto el que, en vez de la antigua rúbrica de los pactos -un pacto de obras y un pacto de gracia- en la cual se hacía encajar todo en teología, hay ahora una reversión extensa a la propia idea de Cristo del Reino de Dios, como la que expresa mejor el fin del propósito divino, y del gobierno general del mundo. Aquí, la teología ha encontrado de nuevo una ayuda apropiada en la idea del objetivo o meta del mundo, excogitado por Kant y otros, no sin la sugerencia del Cristianismo.
Sin embargo, es en la prominencia que se ha dado en los tiempos recientes a la gran verdad de la Paternidad divina que, probablemente, la mayoría estarán dispuestos a ver el carácter peculiar de la teología moderna. Un modo común de presentar este punto de vista alterado -un modo de ver que es distintivo de gran parte de lo que se estila la «nueva teología»-- es que Dios es considerado ahora como un Padre universal, en tanto que antiguamente esta relación de

Paternidad se limitaba a los creyentes. Esto se considera que es la esencia del Evangelio de Cristo, que Dios es el Padre de todos los hombres; y la relación de Paternidad y de filiación se sostiene que agota la relación subsistente entre Dios y la humanidad. En esta representación hay, según yo creo, verdad y error a la vez. Es profundamente cierto que la misma esencia y núcleo de la revelación de Cristo es su descubrimiento de Dios como Padre. El pensamiento exegético y teológico superior de la edad, sin embargo, me respalda en que la cuestión debe ser formulada mucho más cuidadosamente que en la generalización anterior. Hay que notar que en la doctrina de la Paternidad de Dios que nos da Cristo se define, en primer lugar, con relación a sí mismo, no con relación al mundo o incluso a los creyentes. La Paternidad es algo eterno y esencial en el ser de Dios, y su objeto es el Hijo, el Hijo, el unigénito Hijo, el cual, por tanto, distingue su relación con el Padre, de la de cualquier otro, como primaria e incomunicable. Es en relación con el unigénito Hijo que hallamos, por así decirlo, la fuente de la Paternidad en el corazón de Dios. Luego, Cristo, extiende esta relación de filiación a todos los miembros de su reino. El reino es la esfera del amor y gobierno paternal de Dios, y los que están dentro son llamados a acariciar el espíritu filial y llamar a Dios y confiar en El como Padre. Pero esta relación no es de mera naturaleza; es un alto privilegio de la gracia, el resultado de una adopción divina, y de la impartición de una nueva vida sobrenatural (ver Juan 1: 12, 13). Incluso esto, sin embargo, no agota la doctrina que da Cristo de la Paternidad divina. Es indudablemente una parte de su Evangelio, sobre la cual la teología moderna hace hincapié con acierto, que hay un elemento de relación divina en toda alma humana, incluso en la peor; que el hombre fue hecho a la imagen de Dios, y que en su llamada original y su destino, incluso su creación, se encuentra el que es un hijo de Dios? Este destino el hombre lo ha desbaratado, le ha vuelto la espalda y se ha perdido por causa del pecado, y sólo puede serle restaurado por medio de la gracia. El corazón paternal de Dios, no obstante, todavía suspira por él, y procura atraérselo; y a base de este destino original, ahora abierto otra vez para él en Cristo, el peor de los pecadores, cuando vuelve en sí, puede regresar y decir: «Padre mío» (Lucas 15:18). Sólo que la gracia que le restaura hace infinitamente más que realizar el propósito original de su creación. Le concede, por medio de Cristo, una relación de privilegio, dignidad y bienaventuranza que, en el plano de la creación, no podía haber alcanzado nunca. Así me parece que puede alcanzarse algo de la plenitud de la enseñanza de Cristo en la Paternidad divina, y son armonizados los aspectos diferentes de esta doctrina.

Dejando a un lado, de momento, la cuestión de si la Paternidad de Dios subordina lo que podemos llamar los aspectos jurídico o gubernamental del carácter divino, prosigo para dar una mirada a la forma en que el pensamiento moderno ha afectado a las doctrinas del hombre y del pecado. Que éstos también han sido influidos profundamente, no puede haber duda, y esto en dos direcciones más bien opuestas. Por una parte, la tendencia de la filosofía más elevada, al poner énfasis en la dignidad del hombre como espíritu racional consciente de sí mismo, y en la de su afinidad por ello con lo divino, ha ayudado a la teología a corregir la tendencia de la antigua especulación a

mantener aparte a Dios y el hombre, y a considerarlos como totalmente disimilares en naturaleza. Aquí, también, vemos la tendencia a derribar antagonismos, a conciliar opuestos tales como finito e infinito, divino y humano. Por otra parte, la doctrina científica de la evolución, al buscar el origen del hombre en las formas inferiores, dándole un comienzo en equipo mental y moral sólo un grado por encima de los brutos, por este motivo tiene consecuencias serias para toda la doctrina escritural del hombre, y para las doctrinas del pecado y la redención, que dependen de ella. Aquí, no sólo se pone en entredicho la doctrina agustiniana --o digamos, la bíblica- de la caída de una pureza original, o de una corrupción y muerte heredadas de la raza, sino que está en peligro toda la concepción cristiana del pecado, como algo anormal, corrupto, voluntario en el desarrollo del hombre -algo absolutamente opuesto a la santidad de Dios, e implicando al hombre en su ruina espiritual y eterna-. El hombre, en la nueva interpretación, no es un ser caído, sino que está en proceso de ascenso; no merece reproche, sino, en conjunto, alabanza por haberse comportado maravillosamente bien, considerando las circunstancias desventajosas en que empezó; las doctrinas de la redención asociadas con el modo de ver antiguo -expiación, regeneración, justificación, santificación y resurrección- ya no tienen lugar, o bien cambian su significado. Hay algunos que, bajo la influencia del espíritu moderno, alegremente aceptan las consecuencias, y aun creen que son una ganancia. Por desgracia, los elementos que se nos propone lancemos por la borda --el sentimiento de pecado y de culpa, el dolor de la servidumbre espiritual, la guerra entre la carne y el espíritu, reconocida como mala en la auto condenación y vergüenza concomitantes, el anhelo de expiación, la necesidad sentida de regeneración, la conciencia de perdón y renovación- se hallan de tal modo entretejidos en la estructura de las Escrituras, que el renunciar a ellos es virtualmente renunciar a la teología «cristiana»; pero es que además son partes de una experiencia real humana que no pueden ser eliminadas de la existencia, o desechadas de toda consideración, incluso para poder acomodarse a los requerimientos de una hipótesis moderna científica. No deseo dogmatizar indebidamente, pero he de confesar con franqueza, después de deliberaciones repetidas y prolongadas, que si tuviera que adoptar las ideas de que tratamos, me hallaría frente a frente con una antinomia que sería incapaz de resolver. Pero no puedo admitir que el estado de los hechos nos coloque en un dilema semejante. La evolución es una teoría que, dentro de ciertos límites, es apoyada por una acumulación de evidencias que, para la mente científica moderna, hacen su aceptación inevitable. Pero la evolución tiene sus límites; no lo explica todo. Por encima de todo, no explica los orígenes. Todavía no ha dominado los factores que explican el cambio. Creo que tengo base para decir que, hasta el momento presente, dentro de los límites en que ha quedado justificada científicamente, la doctrina de la evolución no nos impone la obligación de pensar del hombre que es otra cosa que un producto especial de la sabiduría y el poder divinos; no que los factores naturales no hayan cooperado en su origen, o que no se halle en conexión genética con el pasado orgánico -todo apoya esta idea-, sino que, con su advenimiento hubo una nueva aparición en la tierra, la entrada de un agente racional y moral, que lleva en su alma la

impronta de la imagen divina, y que, por mucho que la ciencia aduzca en sentido contrario, puede haber sido puro en su naturaleza, y haber estado en unas relaciones íntimas y conscientes con su Hacedor, como requiera la teoría más ortodoxa. Con la aparición del hombre a la cabeza del mundo orgánico fue fundada una nueva moral y un reino espiritual. El que cree que en la humanidad introducida de esta manera se hallaba la «promesa y potencia» de la encarnación, ¿pensará que es extraño que un acto creativo especial estuviera implicado en la fundación de la misma? Me atrevo a afirmar que incluso en un sentido científico la introducción de la primera pareja humana en el Globo sigue siendo un misterio tan grande del laboratorio de la naturaleza como lo era antes de que se hubiera oído hablar de la evolución. En otros aspectos las contribuciones peculiares del pensamiento moderno - por ejemplo, la doctrina de la herencia, y el mayor énfasis que se pone en la constitución orgánica de la raza, con el sentimiento más profundo de la maldad y miseria del mundo que marca el término del siglo, y halla expresión filosófica en su pesimismo- no han sido desfavorables para la doctrina cristiana del pecado, sino que han provisto de importantes corroboraciones y elucidaciones al mismo.

El orden de las ideas me lleva luego a hablar de las ganancias que la edad moderna ha cosechado en el departamento de la Cristología. También aquí era inevitable que hubiera un cernido vivo de las decisiones antiguas; reaparición de errores anticuados y desahuciados, con frecuencia presentados como si fueran descubrimientos nuevos flamantes; intentos de reconstrucción de lo que ya había terminado en fracaso. Pero ha habido avances sustanciosos también. Vemos enfocado el problema de la Persona de Cristo desde ambos lados -el uno el de la divinidad, y el otro el de la humanidad-, siendo el objeto general, en consonancia con la tendencia a la conciliación, el hallar una síntesis que nos permita captar los dos en una unidad más viva de lo que era posible alcanzar en la doctrina antigua.

Alemania ha sido el campo especial de las reconstrucciones que se han intentado de la doctrina de la Persona de Cristo. En las Cristologías especulativas de Hegel y otros, tenemos los esfuerzos para entender la divinidad de Cristo mediante la afirmación de la identidad metafísica de lo divino y humano. La verdadera encarnación es en la raza; Cristo es el individuo en cuya conciencia fue aprehendida por primera vez religiosamente la unidad de Dios y del hombre. Esta teoría de la encarnación universal se puede considerar en dos formas: o bien en sentido panteísta, como una negación de una personalidad verdadera en Dios, que alcanza conciencia de sí mismo en la conciencia del Hombre, o como una afirmación de que la humanidad en su esencia está fundada en Dios, el cual se despliega a sí mismo en un mundo de personalidades finitas, de las cuales Cristo es una. Ninguna de estas formas puede ser aceptada en una teología creyente como un sustituto de su propia afirmación de una encarnación personal del Verbo divino en el Señor Jesús, en el cual «habita toda la plenitud de la Divinidad corporalmente» (Colosenses 2:9), el cual es (o en quien poseemos) «el verdadero Dios y la vida eterna».[1] A pesar de ello la filosofía idealista ha hecho un servicio permanente al insistir en la afinidad esencial de lo divino y lo

humano, que es la base de una teología sana de la encarnación; y al representar la unión de la Deidad y la humanidad en Cristo como el punto culminante de esta revelación de Dios en lo finito cada vez más perfecta que estamos viendo que tiene lugar en la naturaleza y en la historia. Con esto está relacionada la doctrina cristiana de que el Hijo es el ápx77 (principio originario) y el -r4os- (fin objetivo) de la creación -«la imagen del Dios invisible, el primogénito de toda la creación»- y que «en El subsisten todas las cosas» (se mantienen unidas). Michael Nicolás Schleiermacher, por el otro lado, pensó asegurar «un ser peculiar de Dios» en Cristo, adecuado a las verdades cristianas, reconociendo en El la perfecta supremacía de este elemento divino («la conciencia de Dios») que se halla presente en forma germinal en toda personalidad humana, pero que sólo en Cristo alcanzó su fuerza y gobierno plenos. Cristo es, pues, a la vez, Hijo de Dios (en la perfección de su condición de ser sin pecado, conciencia filial) y un hombre arquetípico. Evidentemente, esto no nos lleva más allá de una humanidad ideal; con todo, echa mano del hecho de que la receptividad para lo divino pertenece a la verdadera idea de la humanidad, y que la entrada de Dios en su plenitud en la humanidad no desmerece de su integridad o perfección, sino que la eleva a su potencia ideal. Y es mucho el que se afirme que en Cristo, en alguna forma, se hallaba presente esta plenitud. Incluso los teólogos de la escuela liberal (por ejemplo, Biedermann, Lipsius, Pficiderer), con su reconocimiento de que en Cristo tenemos la revelación del «principio» de la religión absoluto -un «principio», sin embargo, que ellos distinguen cuidadosamente de la personalidad de su portador-, ofrecen un testimonio notable de la importancia única y de alcance mundial de la Persona de Cristo, y subrayan un hecho central en la conciencia de Cristo (su conocimiento de sí mismo a través de su conciencia filial como fundador del Reino de Dios). Más recientemente tenemos el intento de la enseñanza ritscliliana de desembarazar la Cristología de todas las afirmaciones «teóricas» sobre la Persona de Cristo, y darle un sentido puramente «religioso» al término «Divinidad»; con el resultado de que el nudo real del problema cristológico no es desatado, sino evadido. Ninguna restricción de este tipo puede detener al intelecto de volver a hacer las antiguas preguntas respecto a la naturaleza y rango real del ser a quien se pide que demos confianza y homenaje «religioso». Pero el Ritschlianismo tiene sus méritos al reclamar que las mentes humanas se dejen de sutilezas especulativas y escolásticas, para atender a la revelación histórica de Dios en Cristo, por la cual todas las teorías cristológicas han de ser medidas en último término, y se pone en terreno sólido en su reconocimiento de Cristo como el fundador y cabeza espiritual del Reino de Dios, que se halla en perfecta solidaridad de voluntad y propósito con Dios y nos asegura su gracia.
Así pues, la ganancia de estos esfuerzos es que, en tanto que la antigua doctrina de la Iglesia enfocaba el tema de la Cristología de modo predominante desde el lado de los predicados opuestos de las dos naturalezas, la teología moderna lo enfoca desde el lado de la receptividad de la humanidad para lo divino; del fundamento natural del Espíritu del Hombre en el Logos divino; de una unión de Dios con la humanidad que no hace a la humanidad menos humana porque participe en la divina. Una vez se ha

empezado en esta línea, se considera que no hay contradicción, sino una consumación de la relación de Dios al hombre fundado en la creación, que la unión debe hacerse personal: el Hijo eterno apropiándose la humanidad perfecta a sí mismo, y haciendo de ella el órgano de su manifestación humana divina. Por otra parte, en cuanto estas reconstrucciones se detienen aquí, sin negar a la entrada personal de Dios en la humanidad, y nos dejan sólo con un Hombre constituido divinamente, dotado de modo supremo y que revela a Dios, yo creo que, en principio, ya se ha avanzado más allá de las mismas y se han quedado atrás. No satisfacen las necesidades de la fe, se quedan cortas del Evangelio apostólico, insuficientes para los fines de nuestra redención. Surgen en teorías y escuelas, pero no han conseguido ningún apoyo en formulaciones dogmáticas -y son desaprobadas verdadera y enfáticamente, por la conciencia de la Iglesia en general, como lo han sido siempre-.
Esta conclusión queda confirmada si nos volvemos, luego, a los intentos que se han hecho de reconstruir la concepción de Cristo desde el lado histórico. La ganancia aquí ha sido también muy grande. No hay duda de que sigue arrastrándose aún un cierto elemento docético, adherido a la concepción ortodoxa de la Persona de Cristo, tal como nos llegó de las manos de los Concilios. El énfasis necesario puesto en las controversias primitivas sobre el lado divino de este «misterio de la piedad» tiende a oscurecer, y, en ciertos aspectos importantes, incluso a suprimir casi, el lado humano. La realidad e integridad de la humanidad de Cristo fueron confesadas en doctrina, pero sus implicaciones no fueron captadas y realizadas de modo claro y distinto en los hechos. Se hizo un comienzo a partir de la doctrina de la Trinidad -de las relaciones internas de la Divinidad-, y desde aquí hubo descenso, a través del acto de la encarnación, a una Persona que era a la vez divina y humana. Pero esta Persona no se puso en el marco de una vida verdaderamente humana. Se concedió muy poco al crecimiento o desarrollo de la conciencia humana de Cristo; fue concebida como poseyendo, incluso como hombre, los atributos de omnisciencia y omnipotencia; si El se abstuvo de ejercer estos atributos, fue voluntariamente, por respeto a las limitaciones que le fueron impuestas por la voluntad del Padre. La vida de Cristo, en su lado histórico, en consecuencia, despertó un interés relativamente débil, incluso hasta nuestros propios días. Se adscribieron intenso sufrimiento y emoción, sin duda, a su muerte en la Cruz vergonzosa; y se sintió la más viva exultación ante su resurrección al tercer día. Pero incluso aquí no fueron las circunstancias históricas, el espíritu interno, de estos sufrimientos, tanto como su significado teológico, lo que captó la atención y evocó discusión. No se negará que el espíritu histórico, científico, de los tiempos modernos ha hecho mucho para rectificar esta unilateralidad y damos la impresión de un Cristo humano como el mundo nunca había poseído desde los días de la primera generación de creyentes. El intento ha resultado a veces en una unilateralidad opuesta, esto lo concederé. Poniendo aparte la teología, el objetivo franco del espíritu histórico era, en primer lugar, ver a Cristo con los ojos de los hombres y las mujeres de sus propios días, y explicarle en cuanto fuera posible a partir de factores naturales. Descartando la «leyenda» del nacimiento virginal, y

presentándole como el hijo de José y de María de Nazaret, como el predicador de Galilea, como el profeta de justicia a una edad formalista y poco espiritual. Se intentó penetrar en su conciencia; volver a pensar sus pensamientos; presentarle a la plena luz de su ambiente. Se procuró explicarle a través de lo que le rodeaba, o bajo los principios de la evolución. Pero se ha fallado. Se han escrito «Vidas» de Cristo desde todos los puntos de vista posibles, pero ninguna ha resuelto el enigma. Cuanto más cerca llegaron los hombres a Cristo, y más microscópico era el enfoque de su estudio, más se vieron obligados -o la edad en que escribieron- a retroceder con respeto y temor, y decir con el centurión: «Verdaderamente este hombre era el Hijo de Dios» (Marcos 15:39). La conciencia que tenía El de sí mismo, su carácter intachable, sus palabras y obras de majestad y poder, su total unidad con el Padre en conocimiento, voluntad y objetivo, la gracia y verdad que habitaban en El -una «gloria como del unigénito del Padre» (Juan 1:14)---, su muerte de entrega voluntaria, la nueva vida a que se levantó, no permiten llegar a otra conclusión. La incredulidad arremete contra esta peña en vano. El clamor «de vuelta al Cristo histórico» ha corregido sus propios errores o está en proceso de hacerlo.

Así pues, la ganancia de todo el movimiento ha sido para la fe. Cristo nos ha sido restaurado como una Persona más verdaderamente humana, pero al mismo tiempo más divina. El efecto sobre el método de la teología ha sido bien marcado. En vez de empezar por la Trinidad --que nosotros sólo podemos conocer a medida que surge de la revelación histórica- empezamos por la manifestación terrenal de Cristo, y ascendemos a la Trinidad como la única visión admisible de la Divinidad para los que creemos en el Padre, en el Hijo y en el Espíritu Santo de gracia. La teología ha puesto el pie sobre terreno seguro: «lo que hemos visto y oído eso os declaramos» (11 Juan 1: 3); no es que tenga que permanecer en él, sino que, con el apóstol, pueda remontarse a las alturas supremas de la afirmación que declara que «el Verbo era Dios» (Juan 1: l), y que «la vida eterna que estaba con el Padre nos fue manifestada» (11 Juan 12). A través de este contacto con la realidad histórica, se salvaguarda contra el reproche de ser «metafísica» e irreal. Lo que se llama, por más que erróneamente, la «metafísica» de la teología, nunca puede sostenerse en el aire. Para poder sobrevivir ha de sentirse que no es «metafísica» en absoluto, sino las implicaciones innegables, claras y simples de los hechos inmutables de nuestra redención.

Uno de los resultados de esta nueva concentración de atención en la Persona de Cristo es que esta teología de la época moderna ha tendido a hacerse cristocéntrica. Esto es, ve en Cristo a la vez el centro de la revelación del propósito de Dios, y el objetivo de este propósito mismo, y desea interpretar todo el resto de la revelación a la luz de su relación con El -hallar en El la clave del recto conocimiento de Dios, hombre, pecado, deber, salvación, destino-. El Cristianismo no puede por menos que ser cristocéntrico en este sentido -ha de discernir en la aparición de Cristo el objetivo de todo lo que ha ocurrido antes, y el punto de partida de la nueva creación de lo que ha de venir después-. Si la Persona de Cristo puede ser hecha debidamente el principio gobernante de un sistema teológico -que, como se ha dicho al principio, ha de

seguir el orden de la dependencia lógica de las doctrinas-, es una cuestión distinta. Una consecuencia que se sigue de la atención dada a estos temas, y especialmente a las condiciones de la vida terrenal de Cristo, ha sido la discusión renovada y compleja de la cuestión de la Kenosis. No intento entrar en los detalles de las modernas teorías kenóticas, y es porque, según entiendo, la influencia de la mayoría de ellas ya es cosa del pasado. La auto obliteración del Logos hasta el punto de renunciar a su vida consciente en la Deidad (lo cual es el rasgo destacado), es más que el «vaciarse a sí mismo» --es prácticamente la auto extinción---, en tanto que la persona que resulta no es en modo alguno distinguible de un hombre ordinario excepto en sus potencias sin desarrollar. Así, mediante una curiosa inversión del punto de vista, el Kenoticismo acaba transformándose en una especie de Ebionitismo. En consecuencia, la tendencia de las nuevas teorías cristológicas ha sido el prescindir del Logos preexistente en conjunto como una ficción metafísica. Este tipo de doctrina, pues, no posee ya influencia. La forma en que el problema kenótico se presenta ahora en particular es la de las limitaciones del conocimiento terrenal de Cristo. Que Cristo estuvo sometido al crecimiento y desarrollo, en sabiduría y en estatura, lo sabemos (Lucas 2:52); y su ignorancia en un punto crucial del futuro de su reino la tenemos en su propio testimonio (Marcos 13:33). Pero en cuanto a la extensión de esta limitación del conocimiento de Cristo, hasta qué punto era voluntario, en qué grado implicaba aceptación de las creencias corrientes en su ambiente, así como, por ejemplo, acerca de los demonios y ángeles, o la antigüedad y paternidad de los libros escriturales, o qué autoridad da El a sus propias enseñanzas sobre estos temas, existe todavía mucha controversia. Como es natural, el tratamiento de los que proceden sobre suposiciones puramente humanísticas tiende a conclusiones que, si se adoptaran, destruirían la confianza en la conciencia de Cristo en cualquier materia que implicara conocimiento objetivo. Por otra parte, los que aceptan el postulado de la encarnación, si bien reconocen la dificultad para llegar en muchos puntos a un acuerdo exacto, pueden aceptar mucho más terreno positivo y atribuir a la conciencia de Cristo, no sólo una certeza absoluta en todo lo que se refiere a sí mismo y a su misión en el mundo, sino una singularidad única de visión y profundidad de comprensión en las cosas espirituales y naturales, que no surge ya de la intuición más pura, sino de una relación no velada sostenida con el Padre, y la elevación por encima de las condiciones ordinarias del conocimiento que resultan de la misma.

Hay aún otra doctrina sobre la que he de intentar dejar caer la luz de este espíritu moderno, me refiero a la doctrina de la expiación. Fue un gran servicio el que rindió Schleiemacher cuando definió al Cristianismo como la religión en que todo se refiere a Cristo, por medio de la conciencia de la redención por El. Esto pone a la redención de nuevo en el corazón del plan cristiano, del cual el racionalismo la había desplazado. Pero si bien, desde los días de Schleinnacher, el derecho del Cristianismo a ser considerado como la religión de redención no ha sido impugnado seriamente, hay que admitir que ha habido una poderosa reacción contra la forma de concebir la redención que considera la muerte de Cristo como una expiación sustitutiva por el pecado.

Una razón de esto fue sin duda el que el plan de la salvación en las formulaciones de la teología del pacto se había hecho demasiado rígido, mecánico, jurídico, y la mente de los hombres, en consecuencia, había venido suspirando por algo más vital y ético. De ahí el atractivo de teorías como las de Maurice o Erskine de Linlathen, que colocaron el nervio de la expiación en la entrega de Cristo a la santa voluntad del Padre; de Bustinell, que intentó hallar su clave en el poder del amor de simpatía; de McLeod Campbell, que la explicó como una confesión perfecta del pecado de la humanidad por Cristo, que tenía en sí todos los elementos de un arrepentimiento sustitutivo por el pecado; o de soluciones más simples todavía, en que Dios nos reconcilia a sí mismo, sin necesidad de expiación de ninguna clase, por la revelación de su amor y gracia paternales. Es característico de todas estas teorías que dejan a un lado lo que indudablemente era un elemento de la doctrina de la redención de la Reforma, a saber, el llamado aspecto «forense» de la expiación de Cristo, su satisfacción de la justicia de Dios por medio del sufrimiento del castigo del pecado en nombre y lugar del hombre. A este resultado han contribuido también otras influencias, entre ellas, especialmente, la teoría de la evolución con el origen animal del hombre, y su condición inferior primitiva. Esto, por su naturaleza, hace imposible la idea del pecado y culpa de la raza, que constituye un presupuesto de la doctrina de la expiación. Cristo, desde el punto de vista de esta teoría, representa el punto culminante del desarrollo evolutivo, una inspiración y ayuda a la humanidad en su esfuerzo hacia arriba, pero no en el sentido real de Redentor del mundo.

El decir que estas teorías son inadecuadas, en modo alguno es afirmar que la actitud de la teología hacia ellas haya de ser de una repulsa tajante. Al contrario, proyectan luz sobre elementos importantes del total de la obra de Cristo. No podemos prescindir de ninguna de ellas; la teología es más rica a través de su elucidación. Nos ayudan a recordar que los sufrimientos de Cristo en nuestra naturaleza no fueron una ordenanza arbitraria, sino que surgen de su relación con nosotros, su posición en el mundo, su testimonio acerca del Padre; al mostramos que el hecho de la sustitución de sí mismo en lugar nuestro, que El realizó, no fue un acto externo, sino que tuvo sobre su corazón sus raíces vitales en el amor de simpatía o compasión que le llevó a tomar los pecados y aflicciones de la raza que vino a salvar (Mateo 8:17); al recordamos que el valor de su sacrificio se halla, no en el mero quantum de su sufrimiento, sino en los elementos éticos que implica --en su voluntad obediente, y perfecto amor a Dios y al hombre, y la comprensión espiritual del mal del pecado, y el honor debido a la justicia de Dios en sumisión a su juicio sobre el pecado---. Ninguno de estos pensamientos, como muestra nuestra investigación anterior, es del todo nuevo; pero son puestos bajo nueva luz, con un aprecio más delicado de las leyes espirituales implicadas, y se les hace pensamientos rectores en la interpretación del sacrificio de Cristo. Hasta aquí no entran en conflicto con la muerte de Cristo como una expiación del pecado, sino que nos capacitan para entenderla mejor. Los que sostienen del modo más estricto el punto de vista judicial pueden hallar en ellos elementos de ayuda. Así, es una ganancia clara para esta doctrina que el pensamiento moderno haya puesto tanto énfasis sobre la constitución orgánica y la

solidaridad de la raza, algo en que sus defensores insisten. Ni puede pasarse por alto que la fuerza lógica de muchas de las críticas hechas a la doctrina de la expiación sustitutiva reposa sobre los presupuestos individualistas de la misma. ¿Cómo puede ser justo que uno sufra por otro, que el inocente sufra por el culpable? Pero si la sociedad es considerada desde el punto de vista orgánico, no sólo el individualista, este sufrimiento se ve como uno de los hechos más comunes de la vida. «Ninguno de nosotros vive para sí ni muere para sí» (Romanos 14:7). Todos participamos en el bien y el mal de los actos de los demás. La herencia es un testigo biológico de la ley de solidaridad. Las penas del pecado raramente quedan confinadas al malhechor individual. Se derraman sobre todos los que están en contacto con él, descienden a su posteridad. El inocente tiene que llevar la carga y oprobio de ellos, y a menudo las asume voluntariamente. Esto nos lleva al principio de la sustitución. ¿Puede ser justa la sustitución? El uso de tales teorías como la de Bushnell nos recuerda que el mundo está Heno de fuerzas sustitutivas; que están implicadas en la misma naturaleza y ministerio del amor. La buena voluntad a aceptar uno mismo el dolor, la labor, la vergüenza y el castigo de otros es reconocida universalmente como la mayor prueba de amor. «Nadie tiene mayor amor que éste, que uno ponga su vida por sus amigos» (Juan 15:13).
El problema que afecta a la teología moderna no es el de la justicia del inocente sufriendo por el culpable, o el del que simpatiza tomando sobre sí las transgresiones de otro. La ley del sufrimiento sustitutivo -la obligación, en la frase de Bushnell, de «pagar el coste» de otros- es reconocida en todas las teorías. El altruismo tiene a la sustitución en su corazón. La cuestión que se ventila es la del carácter expiatorio o satisfactorio de estos sufrimientos -su poder para expiar la culpa de otros-. ¿Hay necesidad de una expiación y satisfacción tal como la requiere la antigua teoría? Si es necesaria, ¿se puede pensar que uno haya de poder hacerla por otros? No se puede negar, como he dicho, que hay una resistencia extensa a aceptar esta idea, aunque hasta el momento ningún credo se ha atrevido a excluirla (probablemente no conseguiría hacerlo), y hay muchas señales de que el pensamiento sincero está abriéndose paso otra vez hacia ella. Muchos tienen por axiomático que el reconocimiento moderno de la Paternidad de Dios excluye todo cuanto se refiera al carácter «judicial» o «forense» en los tratos de Dios con los hombres. Esto para mí es una profunda equivocación, que lleva consigo el derrocamiento de mucho más que una doctrina de la expiación; alcanza incluso a los pilares de justicia sobre los cuales depende la estabilidad del universo moral.
A mi juicio, hay dos consideraciones que hacen indispensable que sea retenida la relación a la ley y a la culpa en la expiación de Cristo. La primera es que es un elemento indubitable de la doctrina de la Escritura --que se halla entretejido con las enseñanzas más profundas respecto a Dios, el pecado y las condiciones del perdón del pecado---. La segunda es que sólo ella cubre las necesidades de la conciencia en su testimonio de la realidad de la ley moral y del mal y condenabilidad del pecado. La edad moderna debe no poco a Kant por la decisión con que defendió estas grandes convicciones primarias de la conciencia moral sobre las que descansa la demanda de la expiación del

pecado3 (aunque él no aplique estos principios en particular). La cuestión de un aspecto «forense» en la expiación, a mi modo de ver, en último término, queda simplemente reducida a la cuestión de la realidad de la ley moral para Dios, así como para el hombre. Si hay ley moral basada, no en la voluntad de Dios, sino en su naturaleza –esta ley que es revelada por la conciencia, y es reconocida implícitamente en los juicios morales de los hombres cada día (Romanos 2: 1 -, entonces las relaciones de Dios con los hombres por necesidad han de tener en un aspecto un carácter «forense». Nuestra relación con Dios en la conciencia, por ejemplo, es «forense», y no puede ser otra cosa. La Paternidad -aunque sea mucho más elevada y mucho más tierna- no puede subordinar este aspecto mucho más fundamental de la relación de Dios con su mundo. Llamamos Padre al que también es Juez (14 Pedro 1:17). Padre y Legislador, en otras palabras, no son opuestos en modo alguno. Un universo sin ley sería un caos. Un Dios para quien la ley moral no fuera tan sagrada como es, no podría ser reverenciado como Dios. Es fácil decir: «El amor está por encima de la ley, y puede remitir libre y gratuitamente el pecado.» Pero el amor no está por encima de la ley en el sentido de que puede poner a un lado la ley a su beneplácito. Hay cosas que ni aun Dios las puede hacer, y una de ellas es el que Dios pueda decir que su santidad no reaccionará contra el pecado en condenación y castigo. Leemos que Dios es misericordioso y clemente, que perdona la iniquidad, la transgresión y el pecado; pero la misma Escritura declara con no menos énfasis que El «en modo alguno declarará inocente al culpable» (Exodo 34:6, 7). Esto no significa que Dios no puede perdonar el pecado, porque ya se ha afirmado que puede. Pero significa que no puede llamar otra cosa que pecado a lo que lo es; nunca puede desfigurar el testimonio condenatorio de su ley contra El mismo; no puede perdonarlo, incluso, sin asegurarse de que, en el mismo acto del perdón, los intereses de su santidad sean conservados.

Esta es, pues, la razón por la que no puedo consentir en abandonar la idea de la satisfacción de la ley en la expiación de Cristo. Una teoría completa de la expiación, por tanto, ha de incluir el aspecto judicial y punitivo del carácter de Dios, y la obra de Cristo se ha de mostrar que tiene una relación con este aspecto como con todos los demás. A la naturaleza de la conciencia --que, como dijimos, conoce a Dios en su carácter «forense» y no otro- pertenece el anhelar que el pecado sea, no simplemente perdonado, sino que, en el mismo perdonar, la ley sea mantenida en alto. Como vimos, fue la respuesta que dio a esta demanda, basándose en las palabras de Dios en la Escritura, lo que dio a la Reforma su fuerza como movimiento religioso. Es esta misma respuesta la que debe dar todavía si, bajo el inquietante sentimiento de culpa, quiere hallar una base estable para la paz con Dios. Así pues, no creo que la teología pueda mantenerse mucho tiempo apartada de este aspecto de la expiación como una necesidad imperativa de un Evangelio pleno. Con todo, la forma en que incluso este aspecto de la expiación será aprehendida y presentada, va a diferir algo, supongo, del molde antiguo. Se pondrá menos énfasis en las concepciones «federales» o legales, y más en las relaciones vitales y orgánicas de Cristo con los creyentes. La sustitución será interpretada a través de la representación -la antigua idea de la Cabeza sufriendo por los

miembros-, y mediante la calificación sacerdotal de la simpatía o compasión (Hebreos 2:10-17; 4:14-16). Los elementos éticos que entraron en el sacrificio de Cristo van a recibir más prominencia, y serán usados como motivos para ganar el corazón. Los sufrimientos de Cristo se verán como brotando de su vocación, y el que soportara los males penales, incluida la muerte, será una consecuencia de su identificación con los pecadores en toda su suerte bajo la maldición. Se sentirá que, de modo natural, estando El en esta relación íntima con nosotros, y sabiendo que El mismo se había designado para ello, Cristo se constituyó a sí mismo como nuestra víctima propiciatoria, llevando nuestro pecado, honrando la ley de Dios por medio de su sumisión, tanto en su precepto como en su castigo, glorificando la justicia de Dios, y, haciéndose cargo plenamente de la condenación a que el pecado había destinado nuestra raza, rindiendo a Dios desde lo profundo de nuestra humanidad el «Amén» de que habla McLeod Campbell, que tenía en sí, si algo podía tenerlo, la virtud de la expiación. Porque hay que repetir de nuevo que no fue meramente el soportar el juicio de Dios contra el pecado, sino la forma en que Cristo cubrió este juicio, lo que constituye la expiación por el pecado. Esta obra de Cristo, aprehendida por la fe, es nuestra justicia, que nos justifica delante de Dios, en la que somos absueltos y aceptados delante de El. Viendo en esta perfección de nuestro Redentor todo lo que nosotros quisiéramos ser, pero no somos, Dios, misericordiosamente, la considera como nuestra, y pone delante de nosotros como tarea de nuestra vida el crecer en Aquel que es nuestra Cabeza en todas las cosas, hasta que la semejanza sea completa.

III. He dejado poco espacio para el último tópico que he de mencionar, y que da fin a estas conferencias: la relación de nuestra edad moderna a la Escatología. He indicado ya, en referencias previas al tema (ver capítulos 1, IX), que nunca ha habido una época para la Escatología como la habido para otras doctrinas. En cuanto la Iglesia del primer período tenía una doctrina de las Postrimerías, era de modo prevaleciente quiliasta, esto es, milenaria. En los Padres siguientes vemos ya los principios de las tendencias que han venido desarrollándose más plenamente desde entonces. En Orígenes, por ejemplo, en la primera mitad del siglo tercero, tenemos la doctrina de la restitución final; como en su predecesor Clemente, tenemos una teoría de lo que ahora llamaríamos segunda probación. Orígenes fue seguido en sus teorías restaurativas por Gregorio de Nissa (siglo cuarto), Teodoro de Mopsuestia (siglo quinto v) y otros. Ninguna de estas teorías, ni la de Clemente, obtuvieron, sin embargo, una circulación general en la Iglesia primitiva, y mucho menos fueron favorecidas en la Iglesia medieval. Se hicieron repetidos intentos para identificar a los apologistas y los primeros Padres con lo que se conoce como la doctrina de la inmortalidad condicional, esto es, la teoría de la mortalidad natural del hombre, del alma como del cuerpo, y de la aniquilación de los malos -siendo la inmortalidad considerada como un don de la gracia---. Pero hay aquí un malentendido. Estos Padres, realmente, hablan con frecuencia de la inmortalidad como dependiente de la voluntad de Dios; pero esto sólo en oposición a la doctrina platónica de la inmortalidad inherente de las almas (subsistentes antes y después del

nacimiento), y no con la intención de proyectar dudas sobre la inmortalidad de las almas de facto. La teoría corriente en la Iglesia era la del castigo eterno para los malos y de la recompensa eterna para los buenos. Los rastros de la idea más inmatura son pocos y se hallan en escritores poco instruidos. Muy pronto, por otra parte, hallamos gérmenes de lo que más adelante maduró en la doctrina del purgatorio, esto es, un estado intermedio para la purificación por medio del sufrimiento, de los santificados de modo imperfecto, o de la expiación de los pecados que no habían sido satisfechos de modo suficiente aquí. Hermas, en su Pastor (siglo segundo), ya tiene el germen de esta creencia, y las oraciones en favor de los muertos de una edad temprana ya lo implican. Con todo, para Agustín (siglo quinto), el sufrimiento en el purgatorio es todavía sólo un «quizás», y no es hasta finales del siglo sexto que la doctrina recibe forma oficial a manos del papa Gregorio el Grande. A partir de entonces la Escatología entra en lo que podemos llamar su fase mitológica en la Edad Media. El mundo invisible se divide en Cielo, Infierno y Purgatorio, y la imaginación se recrea en descripción de la topografía, distribución y experiencias de cada región. La Reforma barrió estas creaciones del terror y la fantasía, y volvió a la severa antítesis de Cielo e Infierno. Se concibe que se entra en uno u otro al morir, aunque la recepción final de la bienaventuranza o el destierro al dolor y aflicción tiene lugar después de la resurrección y el juicio final. Así siguió la cuestión, y es lamentable ver las libertades que algunos santos varones se permitieron al pintar la condición irreversible y los terribles tormentos de los perdidos. Apenas hay en la literatura ejemplo más espantoso que el sermón de Jonathan Edwards sobre este tema, ni es fácil explicar cómo un hombre tan espiritual y compasivo -un hombre tan saturado por el pensamiento del amor de Dios- pudiera permitirse escribir lo que hizo de los tratos del Todopoderoso con los condenados. Lo mismo hizo Boston y otros teólogos.
Todo esto provocó por necesidad una reacción. Ya antes vemos una debilitación decidida de la doctrina en los Arminianos, como Limborch. El Deísmo y la teología tolerante del período de la Ilustración, con sus ideas ortodoxas. Luego, el intelecto y conciencia más recios del siglo diecinueve emprendieron la oposición. La ampliación general del saber, el mejor conocimiento de otras civilizaciones y religiones, el reflexionar sobre los innumerables millones de paganos que nunca han oído hablar de Cristo, y el sentimiento más fuerte de la complejidad del problema de la responsabilidad despertado por discusiones sobre la herencia, operaron en la misma dirección de fomentar la duda y provocar la búsqueda. La doctrina teológica misma fue claramente inconsecuente en su división tajante y exclusiva en Cielo e Infierno, en tanto que reconocía que ni una condición ni otra es completa en el intervalo de la existencia desencarnada. ¿Hay que suponer que seres que han pasado edades de bienaventuranza o miseria en estos recintos son sacados de ellos en la Resurrección para ser juzgados, sólo para ser enviados de nuevo a la misma condición después de la sentencia final? Ya he indicado antes, como causa contributiva a este interés más profundo en las cuestiones escatológicas, el sentimiento de agotamiento y tristeza --el temple algo

pesimista- con que termina el siglo, como si los asuntos humanos estuvieran acercándose a alguna crisis final.
El efecto de las influencias enumeradas ha sido el engendrar un sentido mucho más profundo de la complejidad y dificultad del problema escatológico de lo que era hace una generación o dos. La gente está menos inclinada a dogmatizar en una región en la que hay mucho que es oscuro por necesidad, y menos dispuesta a intentar levantar el velo que se siente Dios ha puesto sabiamente sobre grandes porciones del futuro; y no está dispuesta a usar en modo alguno el tipo de lenguajes sobre el más allá para la mayoría de la humanidad que algunos hombres piadosos usaban copiosamente en el siglo pasado. Podemos observar un tono más tierno en las expresiones incluso de los más ortodoxos en sus alusiones a los destinos de los hombres. Por otra parte, no contentos con esta precaución laudable, muchos se atreven a lanzarse a especulaciones y dogmatismos de sentido opuesto. Son renovadas antiguas teorías y defendidas con erudición y destreza, florecen «amplias esperanzas» en forma de universalismos dogmáticos-, la Paternidad de Dios pasa a ser la base de la inferencia de que no se permitirá que perezca ninguno de los hijos del Padre; otros intentan resolver el problema de la obduración final por medio de la aniquilación; para muchos, la idea predilecta es la de una probación o período de prueba continuado, o segundo, y que éste dura, como dicen, hasta que todas las almas han sido traídas a la plena luz del conocimiento de Cristo, y nevados a la aceptación o rechazo definitivo de El.
Me hago cargo de los motivos que impulsan a estas teorías diversas, y aun hasta cierto punto simpatizo con ellos. Lo único que me veo obligado a decir sobre las teorías es que me parece a mí que no descansan sobre ninguna base sólida en la Escritura; en realidad, en casi cada caso hay afirmaciones explícitas escriturales que las desmienten; además, incluso poniendo aparte la Escritura, los argumentos en apoyo de las mismas sacados de la razón o de consideraciones generales sobre el carácter divino, son en su mayor parte ilusorios. Una mente reflexiva, examinando la constitución del mundo real, vacilará mucho acerca de construcciones a priori de lo que debe seguirse de una doctrina del amor o de la Paternidad de Dios. Si preferimos permanecer en la Escritura, la base de las nuevas teorías es aún más precaria. Consideremos la hipótesis del restitucionista. Creo que está justificado decir que la exégesis imparcial de la Escritura no garantiza las esperanzas de una restauración final universal de la raza que el teórico de esta clase se permite. La Escritura divide a los hombres en el juicio; y hasta el punto al que nos acompaña su luz -hasta el punto al que se extiende la fuerza del término o nos permite algún barrunto o indicio un lenguaje como el empleado, que tiene la marca fidedigna de finalidad-, las Escrituras, digo, los dejan divididos, en un universo aparte en su destino. Los antiguos profetas no dejan lugar a dudas cuando ofrecen a Israel esperanzas de una restauración terrenal después de sus aflicciones, y Jesús y sus apóstoles podían haber hablado de modo igualmente explícito acerca de una reunión final en el hogar para las almas de todos con Dios. Pero el hecho impresionante es que no lo hicieron. No quisiera hacer presión excesiva sobre los silencios de la Escritura; pero ha de ser atrevido el hombre que, frente a estos silencios, aparta el velo y se

aventura a dar la seguridad a cada alma, cualquiera que sea su estado moral o su actitud hacia la luz, aquí y ahora, de que va a ser salvo, infaliblemente, en el más allá -si no lo es ahora, en alguna edad remota del futuro---. ¿Cómo es posible concebir que algún hombre conozca el más allá para poder dar una garantía así? El hombre no sabe nada de las condiciones de la vida futura; no sabe si es posible la conversión o una nueva decisión allí en absoluto; si la eternidad no consiste en la fijación del carácter esencial del hombre, sin posibilidad de cambio radical. Con todo, ¡presume, en nombre del amor de Dios, de que puede dar una seguridad a cada alma, por negligente que haya sido de las oportunidades que tiene aquí, de que todo irá bien para él en la vida venidera! El hombre no tiene credenciales para poder hacerlo.

Y tampoco tiene garantía escritural la teoría que resuelve el problema del pecado con el "coup de gráce" de la aniquilación. En tiempos modernos tiene importantes nombres a favor suyo -por ejemplo, los de Rothe y Ritschl-, pero es una hipótesis basada en metáforas, o en consideraciones a priori que no tienen justificación suficiente. La doctrina de la inmortalidad condicional corriente tiene otras dificultades adicionales. Edifica sobre palabras como «destrucción», «perecer»; pero aunque esta destrucción, según la Escritura, cae sobre los hombres en el juicio, la teoría en cuestión, para sus propios fines, no sólo renueva el alma (que es de modo natural mortal) después de la muerte, sino que prolonga su existencia durante un período indefinido más allá del día de la sentencia. Apela a las palabras «vida» y «muerte»; pero ella misma ha de dar un sentido más profundo a estas palabras del que se implica en la mera existencia, o su opuesto, extinción. El alma condenada sigue existiendo durante un período más o menos largo después del juicio, pero no tiene, en el sentido escritural, «vida».

Finalmente, por plausible que sea la teoría de una segunda probación o una probación prolongada -indispensable en alguna forma, según algunos piensan, si la duración de la oportunidad se ha de extender a aquellos que carecen del conocimiento de Cristo, o los medios apropiados de conocerle aquí-, no tiene mucho en que apoyarse, en la Escritura, como no sean los pasajes ambiguos de II Pedro. Estos últimos textos son bastante para impedimos que dogmaticemos en una dirección opuesta; pero el tenor general de la Escritura no es tal que anime estas esperanzas, o a ofrecer esperanzas a los que han sido desobedientes a la luz a sabiendas y voluntariamente en la tierra. La llamada y la promesa se concentran en el presente; las consecuencias de la incredulidad ahora, se nos dice que son fatales. El juicio mismo procede de los hechos realizados en el cuerpo; éstos solos, al parecer, determinan el carácter y medida de la recompensa. No hay indicio de la posibilidad de cambio, de un lado al otro, en el tribunal del juicio, o con anterioridad al mismo. Después de la muerte, el gran problema, pues, sigue sin el alivio de ninguna solución que nos proporcione la revelación positiva. En realidad, es posible que haya factores desconocidos por nosotros de alguna clase, y aún más debe haberlos porque de modo instintivo sentimos que no se ha dicho la última palabra respecto al final de los asuntos de un mundo en que va implicado el destino de multitudes incalculables de espíritus in-mortales. Probablemente, con nuestras facultades presentes, no

podríamos entenderlos, si es que los hay. Como ya he expresado en otro punto, no tenemos instrumento de cálculo adecuado con que manejar las dificultades y relaciones de este tema infinitamente complicado. Dios es el juez. A nosotros nos basta con procurar que no fallemos nosotros mismos en entrar en el reposo de Dios a causa de nuestra incredulidad (Hebreos 3:7; 4: 1); y podemos tener la seguridad de que todo lo que pueda hacer el amor y que permita la justicia, con la gracia infinita que desciende a raudales de la cruz de Cristo como fondo, no quedará sin hacer.

Espero que, como resultado del estudio en que nos hemos ocupado, he conseguido hasta cierto punto dejar claro que hay un sentido y un progreso ciertos en la historia del dogma, y que hemos captado una visión de la ley de este progreso. Termino reiterando mi convicción de que la perspectiva de la teología, si no del todo brillante, por lo menos no es sombría por completo. No faltan señales, ciertamente, de que nos hallamos en víspera de nuevos conflictos, en que nuevos y enérgicos disolventes serán aplicados a las doctrinas cristianas, y que pueden ser motivo de ansiedad y prueba para muchos que no se dan cuenta que la fe cristiana ha de ser una batalla permanente en cada edad. Esta batalla habrá que lucharla, si no me equivoco, en primer lugar, alrededor del baluarte del valor y autoridad de las Sagradas Escrituras. La necesidad más imperiosa de la hora presente en teología es una doctrina de la Escritura adaptada a las necesidades actuales en la armonización de las demandas de la ciencia y de la fe. Pero toda la concepción del Cristianismo quedará implicada, y muchas de las antiguas controversias serán reavivadas en nuevas formas. Por otra parte, veo muchas cosas que ofrecen aliento: la atención seria que se da a los problemas de la religión; el reconocimiento de Cristo como Maestro y Señor incluso por los que no admiten de pleno su Persona sobrenatural y los derechos que reclama; el temple sincero de la edad, y su deseo de conseguir la verdad en todos los departamentos de la investigación; la luz escudriñadora proyectada sobre documentos e instituciones, que sólo puede dar por resultado que los de valor permanente reciban reconocimiento apropiado. Puede esperarse confiadamente un período constructivo, que siga a la temporada presente de criticismo y examen de los fundamentos, y entonces presenciaremos la elevación del edificio mayor y más fuerte de la teología que han visto hasta ahora los siglos. No obstante, si se me pregunta en qué consistirá la peculiaridad distintiva del Cristianismo del siglo veinte, contestaré que no es en ningún descubrimiento nuevo o sobremanera esplendente en teología lo que espero. Las líneas de la doctrina esencial para este tiempo están establecidas de modo seguro y correcto. Pero la Iglesia tiene delante aún otra tarea más difícil, si ha de retener su ascendencia sobre la mente de los hombres. Esta tarea es hacer que el Cristianismo aplique su poder sobre la vida y las condiciones de la sociedad; se esmere como nunca lo ha hecho en dominar el significado de «la mentalidad de Cristo», y conseguir la traducción de esta mentalidad a la vida práctica total de la época -sus leyes, instituciones, comercio, literatura, arte- en las esferas y relaciones domésticas, cívicas, sociales y políticas; en los tratos nacionales e internacionales, llevando en este sentido el Reino de Dios entre los hombres. Veo el siglo veinte como una

era de ética cristiana, aún más que de teología cristiana. Con Dios a nuestro lado, con la historia detrás, y las necesidades perennes del corazón humano a que hacer apelación, no tenemos por qué temblar por el futuro de ninguna de las dos. «Toda carne es como hierba, y toda la gloria del hombre como flor de la hierba. La hierba se seca, y la flor se cae; más la palabra del Señor permanece para siempre. Y ésta es la palabra que por el evangelio os ha sido anunciada» (14 Pedro 1:24, 25).

****

Historiador Escocés James Orr

Covenanter Collection

Blessreformed@yahoo.es